The Islamic University of Gaza
Deanship of Research and Graduate Studies
Faculty of Asoul Eddeen
Master of Faith and the Modern Doctrine



الجامعــــــــة الإســــلاميــة بــغــزة
عمادة البحث العلمي والدراسات العليا
كـــلــــيــــة أصــــول الــــديـــن
ماجستير العقيدة الإسلامية والمذاهب المعاصرة

عَضُدُ الدِّينِ الإِيجِيُّ وَآرَاؤُهُ الكَلامِيَّةُ
دِرَاسَةٌ وَنَقدٌ

Adod Eddeen AL-EJI and His Views the Verbal Examination and Criticism

إِعدَادُ البَاحِثِ

عبد الله جهاد عبد الله أبو رحمة

إِشرَافُ

الأُستاذُ الدكتور

محمد حسن رباح بخيت

قُدمَ هَذا البحثُ اِستِكمَالاً لِمُتَطلباتِ الحُصولِ عَلى دَرَجَةِ الْمَاجِستِيرِ

فِي العَقِيدَةِ الإِسلَامِيَّةِ والمَذَاهِبِ المُعَاصِرَة بِكُليةِ أصول الدين فِي الْجَامِعَةِ الإِسلامِيةِ بِغَزة

رجب/1440هـ – أبريل/ 2019م

إقـــــــرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل العنوان:

عَضُدُ الدِّينِ الإِيجِيُّ وَآرَاؤُهُ الكَلامِيَّةُ
دِرَاسَةٌ وَنَقدٌ

Adod Eddeen AL-EJI and His views the verbal examination and criticism

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هو نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل الآخرين لنيل درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

I understand the nature of plagiarism, and I am aware of the University's policy on this.

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted by others elsewhere for any other degree or qualification.

/;;;;

Student's name:	عبد الله جهاد عبد الله أبو رحمة	اسم الطالب:
Signature:		التوقيع:
Date:		التاريخ:





الجامعة الإسلامية بغزة
The Islamic University of Gaza
عمادة البحث العلمي والدراسات العليا
هاتف داخلي: 1150

الرقم ج س غ/35/ Ref
التاريخ 2019/04/22م Date

نتيجة الحكم على أطروحة ماجستير

بناءً على موافقة عمادة البحث العلمي والدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بغزة على تشكيل لجنة الحكم على أطروحة **الباحث/ عبدالله جهاد عبدالله ابو رحمه** لنيل درجة الماجستير في كلية **أصول الدين**/ برنامج **العقيدة الإسلامية** وموضوعها:

عَضُدُ الدِّينِ الإِيجِيُّ وَآرَاؤُهُ الكَلامِيَّةُ - دِرَاسَةٌ وَنَقد

Adod Eddeen AL-EJI and his Views the Verbal Examination and Criticism

وبعد المناقشة التي تمت اليوم **الاثنين 16 شعبان 1440**هـ الموافق **2019/04/22**م الساعة **العاشرة والنصف صباحاً**، في **قاعة مؤتمرات مبنى القدس** اجتمعت لجنة الحكم على الأطروحة والمكونة من:

أ. د. محمد حسن بخيت	**مشرفاً ورئيساً**	....
د. محمد مصطفى الجدي	**مناقشاً داخلياً**	....
د. سيف الدين يوسف خشان	**مناقشاً خارجياً**	....

وبعد المداولة أوصت اللجنة بمنح **الباحث** درجة الماجستير في **كلية أصول الدين/برنامج العقيدة الإسلامية**.

واللجنة إذ تمنحه هذه الدرجة فإنها توصيه بتقوى الله تعالى ولزوم طاعته وأن يسخر علمه في خدمة دينه ووطنه.

والله ولي التوفيق،،،

عميد البحث العلمي والدراسات العليا

أ. د. مازن إسماعيل هنية

P.O. Box 108, Rimal, Gaza, Palestine Tel: + 970 (8) 264 4400 هاتف: Fax: + 970 (8) 264 4800 فاكس: ص.ب. 108 الرمال. غزة. فلسطين
public@iugaza.edu.ps www.iugaza.edu.ps

التاريخ: 16/6/2019م | الرقم العام للنسخة | 317579 | اللغة | العربية | ماجستير ☒ | دكتوراه ☐

الموضوع/ استلام النسخة الإلكترونية لرسالة علمية

قامت إدارة المكتبات بالجامعة الإسلامية باستلام **النسخة الإلكترونية** من رسالة

للطالب/ عبد الله إياد عبد الله أبو حمدة

رقم جامعي: 120150357 قسم: العقيدة الإسلامية كلية: أصول الدين

وتم الاطلاع عليها، ومطابقتها بالنسخة الورقية للرسالة نفسها، ضمن المحددات المبينة أدناه:

- تم إجراء جميع التعديلات التي طلبتها لجنة المناقشة.
- تم توقيع المشرف/المشرفين على النسخة الورقية لاعتمادها كنسخة معدلة ونهائية.
- تم وضع ختم "عمادة الدراسات العليا" على النسخة الورقية لاعتماد توقيع المشرف/المشرفين.
- وجود جميع فصول الرسالة مجمَّعة في ملف (WORD) وآخر (PDF).
- وجود فهرس الرسالة، والملخصين باللغتين العربية والإنجليزية بملفات منفصلة (PDF +WORD)
- تطابق النص في كل صفحة ورقية مع النص في كل صفحة تقابلها في الصفحات الإلكترونية.
- تطابق التنسيق في جميع الصفحات (نوع وحجم الخط) بين النسخة الورقية والإلكترونية.

ملاحظة: ستقوم إدارة المكتبات بنشر هذه الرسالة كاملة بصيغة (PDF) على موقع المكتبة الإلكتروني.

والله ولي التوفيق،

توقيع الطالب
عبد الله

إدارة المكتبة المركزية

355

ملخص الرسالة

يتلخص هذا البحث في مقدمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة.

المقدمة: جاءت مشتملة على أهمية الموضوع، وسبب اختياره، وأهداف البحث، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

والتمهيد: تضمن التعريف بعلم الكلام وتأريخ نشأته، والتعريف بالفرق الكلامية، وأشهر علماء الكلام، الذين كان لهم الأثر الكبير في نشر وتقعيد أصول وقواعد علم الكلام، مما تطلب من الباحث ذكر موقف علماء السنة من هذا العلم، بتتبع أقوالهم والآثار المأثورة عنهم.

والفصل الأول: تناول التعريف بالإيجي، وفيه ثلاثة مباحث، الأول: التعريف بالعصر الذي عاش فيه، والثاني: التعريف باسمه، ونسبه وغير ذلك، والثالث: بيان منهجه في الاستدلال.

والفصل الثاني: تناول الحديث عن موقف الإيجي من أقسام التوحيد، متضمناً ثلاثة مباحث: الأول: تعريفه لتوحيد الربوبية، وأدلته في تقريره، والثاني: تعريفه للألوهية، ودليله في إثباته، والثالث: تعريفه للأسماء والصفات، وموقفه من الأسماء الحسنى والصفات الاختيارية.

والفصل الثالث: تناول الحديث عن موقف الإيجي من الملائكة والنبوات وما يتعلق بأمور المعاد، متضمناً ثلاثة مباحث: الأول: الكلام عن موقفه من الملائكة، والثاني: موقفه من النبوات، والثالث: الكلام عن المعاد.

والفصل الرابع: تناول الكلام فيه عن آراء الإيجي في القضاء والقدر، متضمناً ثلاثة مباحث: الأول: الكلام عن تعريفه للقضاء والقدر، وموقفه من مراتب القضاء والقدر وأنواعه ومسائله، والثاني: موقفه من أفعال الله تعالى، وتعليلها، وأفعال العباد، والتكليف بما لا يُطاق، والثالث: موقفه من الحسن والقبح، والإيجاب على الله تعالى، وعلاقة الأسباب بالمسببات.

والفصل الخامس: تناول الحديث عن آراؤه في الأسماء والأحكام، وعلم الكلام، والتصوف، والفرقة الناجية، متضمناً ثلاثة مباحث: الأول: موقفه من مفهوم الإيمان وحقيقته، وزيادته ونقصانه، وتعريفه للكفر، والكبائر، والصغائر، والفسق، والثاني: تعريفه لعلم الكلام، وفائدته من وجهة نظره، والثالث: الكلام عن موقفه من التصوف، وقوله في تعيين الفرق الناجية.

Abstract

This research consists of an introduction, an introductory chapter, five chapters, and a conclusion.

Introduction: It included the importance of the subject, the reason for its selection, objectives of the study, research methodology, review of literature, and study plan.

The introductory chapter included the definition of ʿIlm al-Kalām (discourse science) and the history of its evolution, the definition of Major kalam schools, and the most famous Kalam scholars, who had a great impact on the dissemination of the fundamentals and rules of the science of Kalam, which required the researcher to mention the position of Sunni scholars of this science, following their words and the effects of them.

The first chapter deals with the definition of Al-Eigi, and in it there are three sections. The first is the definition of the age in which he lived, and the second is the definition of his name, his ancestry, etc., and the third is his method of inference.

The second chapter deals with the position of Al-Eigi from the sections of Tawhid, including three sections. The first is his definition of the Oneness of the worship of Allah, his evidence in his statement, and the second: his definition of in the Oneness of Lordship, his evidence in proving it, and the third: his definition of Allah's most beautiful names and divine attributes.

The third chapter deals with the position of Al-Eigi from the angels and prophecies and what is related to the matters of the hereafter, including three sections. The first is his position from the angels, and second from his position of the prophecies, and the third is his position from the hereafter.

The fourth chapter deals with the views of Al-Eigi on the destiny and fate, including three sections. The first is his definition of the destiny and fate and his position from the levels of the destiny and fate, its extent and types and questions. The second is his position from the deeds of Allah’s actions, its justification, the human’s actions and commandments beyond their capacity. The third is his position from goodness and ugliness, and the response of Allah, and the relationship between causes and reasons.

The fifth chapter deals with his views on the names and rules, and the science of discourse, mysticism, and the surviving groups, including three sections, the first is his position from the concept of faith and its nature, its increase and decrease, his definition of disbelief, and major sins, minor sins and deadly sins. The second section shows his point of view on the definition of the science of discourse and it its benefit. The third: is his attitude from mysticism, and opinion on the surviving groups

بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى:

﴿ وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾

[الأنعام: 153]

وقال تعالى:

﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّـهُ ۖ وَأُولَـٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

[الزمر :17-18]

ألإِهدَاْءُ

أهدي هذا البحث المتواضع،،،

إلى والدتي الحبيبة التي ما فتئت بالدعاء لي بالتوفيق والسداد، فأسأل الله يحفظها ويبارك في عمرها، وأن يرزقني برّها ،،،

وإلى والدي الحبيب الذي يعجز اللسان عن أن يجد كلمة توفّي حقه علي،

فلولا الله سبحانه أولاً ثم لولاه لما تأدبنا وتعلمنا، فجزاه الله عني خير ما جزى والداً عن أبنائه، وأن يحفظه ويبارك في عمره، وأن يرزقني بره ،،،

وإلى زوجتي أم عبد الرحمن نور حمدي سرحان،،،

وإلى أحبتي إخواني وأخواتي: محمد، وإياد، وعماد، وأحمد، ومنى، ومنار

وإلى أعمامي وعمّاتي، وأخص من أعمامي العم الشيخ الأستاذ زهير أبو رحمة، وأخوالي وخالاتي وأخص منهن الخالة الأستاذة سمية أبو رحمة،،،

وإلى إخواني طلبة العلم، وأخص منهم الأخ أبو محمود خالد الهرباوي، والأخ جهاد الغمري وغيرهم،،،

وقبلهم علماء الأمة الذين بذلوا أنفسهم في حماية الدين والعقيدة الصافية من أن يشوبها أي دخيل يكدر صفوها ،،،

إليهم جميعا أسدي محبتي وتقديري وعرفاني بجميل فضلهم

وأسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء

شكرٌ وتقديرٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين مُحَمَّد الأمين وآله وصحبه والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، فأحمد الله الكريم على عظيم فضله ونعمائه وتوفيقه لي لإنجاز هذا البحث، فله كمال الحمد والشكر كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، قال سبحانه:﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾[النحل: 53]، فأسأل الله في عليائه أن يجعله مقبولا عنده وأن يكتب لي أجره وثوابه.

وامتثالاً لقوله سبحانه وتعالى:﴿ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾ [النمل: 40]، ولقول نبيه صلى الله عليه وسلم:" مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ "[1]، وفي هذا المقام لا يسعني إلا أن أتقدم بأتم الشكر والتقدير إلى الجامعة الإسلامية بغزة والتي منحتني فرصة إتمام دراستي العليا في كلية أصول الدين قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة.

وأتقدم بالشكر والامتنان لفضيلة الأستاذ الدكتور/ مُحَمَّد حسن بخيت حفظه الله، والذي أمدني بالمساعدة والنصح والتوجيه والإرشاد ليخرج هذا العمل في أبهى صورة وأزهى حُلة، فله مني جزيل الشكر، وجزاه الله عني خيراً، وجعله الله في ميزان حسناته وأدام عليه الصحة والعافية.

كما وأتقدم بالشكر والعرفان لكل من: فضيلة الدكتور: مُحَمَّد مصطفى الجدي حفظه الله مناقشا داخلياً، وفضيلة الدكتور: سيف الدين يوسف خشان حفظه الله مناقشا خارجياً. اللذين تفضَّلا بقبول مناقشة الرسالة والذي سيكون لهما إن شاء الله دورا هاما في إثرائها وتحسينها فجزاهما الله خير الجزاء.

وفي الختام أتوجه بالشكر لكل من أسدى إلي في هذه الرسالة بنصيحة أو توجيه، وأخص منهم الدكتور ضيف الله الرفاعي، المدرس بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، الذي كان له أثرا كبيرا في الحصول على بعض المصادر والمخطوطات المهمة جزاه الله خيرا، ومثله أ. أحمد الثويني، و أ.صاحب خان الطاجيكي، وأ. عبد الحكيم البلادي، وأ. غازي الذبياني، وأ. فهد المهوس، وكذلك أشكر أ. عدنان خليل أبو رحمة، على ما بذله من جهد في تدقيقه للرسالة لغوياً فجزاه الله خيراً، والأخ الأستاذ يوسف الواوي على توجيهه.

والله أسأل أن يجعله خالصا لوجهه والله الموفق والهادي لسواء السبيل .

الباحث

عبد الله جهاد أبو رحمة

[1] سنن الترمذي، الترمذي، البر والصلة/ باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، 339/4: رقم الحديث 1954. وصححه العلامة الألباني في السلسلة الصحيحة، ج776/1، رقم الحديث: 416.

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

قال الله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾ [النساء: 1].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً ﴾ [الأحزاب: 70].

أما بعد:

فإن الله عز وجل اصطفى نبيه من بين الناس وأكرمه برسالته، فبلَّغ الرسالة ونصح للأمة وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، فما من خيرٍ إلا ودلَّنا عليه وما من شرٍ إلَّا وحذرنا منه، فقال ﷺ:" **إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ نَبِيٌّ قَبْلِي إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَدُلَّ أُمَّتَهُ عَلَى خَيْرِ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ وَيُنْذِرَهُمْ شَرَّ مَا يَعْلَمُهُ لَهُمْ** "[1]، فسار أصحابه رضوان الله عليهم متمسكين بالهدى الذي هداهم الله ﷻ إليه، وربَّاهم النبي ﷺ حق التربية فكانوا خير أصحاب لخير نبي، وبقيت السنة ظاهرةً والعقيدة صافيةً لم يشوبها أي كدر، ثم توفي النبي ﷺ، فأكمل أصحابه ﷺ دعوته فجاهدوا وعلَّموا مَن بعدَهم وبذلوا في سبيل ذلك الغالي والنفيس، حتى بَعُدَ زمن وفاة النبي ﷺ فبدأت النّحَل والفرق تظهر شيئاً فشيئاً، حتى وقف صحابة النبي ﷺ منها موقفاً حازماً، وجندوا أنفسهم في سبيل ردها، فحاربوا المحدثات والبدع وأهلها في مهدها، وإنّ أول البدع ظهوراً بدعة الخوارج والتي عظُمت فتنتهم في خلافة علي بن أبي طالب ﷺ فقضى عليهم في معركة النهروان، وظهرت أيضاً القدرية في أواخر عصر الصحابة ﷺ فرد عليهم ابن عمر ﷺ وتبرأ منهم، وظهرت المرجئة في زمن التابعين، ثم الجهمية والمعتزلة، ثم تتابعت الفرق بالظهور معرضين عن نصوص الوحيين، فوقف السلف في وجه تلك الفرق فردوا عليهم باطلهم بالكتاب والسنة، وألَّفُوا في سبيل ذلك الكتب والرسائل، وبفضلٍ من الله ﷻ لا يخلوا زمان من قائم لله بالحجة والبرهان، يردُّ الحق بالدليل ويقمع الباطل وأهله والحمد لله ربّ العالمين.[2] ومن تلك الفرق الكلامية بل أكبرها وأكثرها

---

[1] مسلم: صحيح مسلم، الإمارة/ وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، 380/9: رقم الحديث 3431.

[2] ومن تلك الردود: ردود شيخ الإسلام ابن تيمية على الأخنائي والبكري والرازي، ورد الإمام الدارمي على الجهمية وبشر المريسي وغيرهم.

انتشاراً في مقابل الفرق الكلامية الأخرى فرقة الأشاعرة، والتي لا زال لها دعاة وعلماء يستدلون بما قرره متقدموهم، وهي فرقة قديمة ينتسبون إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله[1] الذي خاض في العقائد الكلامية ردحاً من الزمان، ثم رجع وتاب عنها مظهرًا عقيدة السلف بل وانتصر لها في كتابه (الإبانة)، ولكن المتأخرين منهم يُلاحَظ عليهم في مصنفاتهم أنهم انحرفوا عن عقيدة السلف، أكثر ممَّن سبقهم، فخالفوا في باب الأسماء والصفات والقضاء والقدر والإيمان، وقد سلكوا طريق التجهُّمِ والاعتزال في بعض القضايا العقدية، لذا وقع الاضطراب والتناقض فيما بينهم عفا الله عنهم، وهذه سنة الله في كل من خالف منهج السلف.

أما عن موضوع هذه الدراسة فهو عرض آراء إمام من أئمة الأشاعرة المتأخرين وهو القاضي عبد الرحمن الإيجي الشيرازي رحمه الله، والملقب بعضد الدين أو المِلَّة، والذي سلك مسلك فخر الدين الرازي رحمه الله قبل رجوعه إلى معتقد السلف. وقد قرر الإيجي رحمه الله بعض المسائل العقدية فشابها بعلم الكلام من فلسفة ومنطق، حتى إنّ الناظر في كتبه ليجد أنها كتباً فلسفية، وليست كتباً تقرر عقيدة ميسرة يجب على كل مسلم أن يعتقدها ويدين الله بها؛ فوقع اختياري على هذه الدراسة، لاسيما وأن بعض كتبه لها انتشار واسع وتُدَرَّس في بعض الجامعات والمعاهد في البلاد الإسلامية.

أولاً: أهمية البحث:

1-يكمن أهمية الموضوع، في كَون عضد الدين الإيجي من أبرز علماء الأشاعرة المتأخرين وأشهرهم؛ لذلك جمع آراء المتقدمين والمتأخرين ورجح بينها، مما يدفع الباحث إلى معرفة موافقة أو مخالفة تلك الآراء لمعتقد السلف.

---

[1] أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ولد سنة 260 للهجرة، ونشأ في أول أمره على الاعتزال وتتلمذ على يد شيخه أبي علي الجبائي، وأخذ عنه الاعتزال، قال العلامة المقريزي عن أبي الحسن:" أخذ عن الجبائي مذهب الاعتزال، ثم بدال له فتركه، وسلك طريقة عبد الله بن كلاب، ونسج على قوانينه في الصفات والقدر، فمال ليه جماعة وعولوا على رأيه وجادلوا فيه، وانتشر مذهب أبي الحسن الأشعري في العراق، ثم انتقل منه إلى الشام، فلما ملك بنو أيوب عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا الناس على التزامه، فانتشر في أمصار الإسلام، مات رحمه الله سنة 324هـ". خطط المقريزي، ج191/4، وانظر: شذرات الذهاب، ابن العماد، ج300/2.

وبهذا يتبين أن طريقة الأشاعرة التي عليها يسيرون، هي طريقة ابن كلاب، لاسيما وأن أبا الحسن رحمه الله قد رجع عن مذهب ابن كلاب، يقول العلامة السلفي محب الدين الخطيب:" الأشعرية منسوبون إلى أبي الحسن الأشعري كانت له ثلاثة أطوار: أولها انتماؤه إلى المعتزلة، والثاني: خروجه عليهم ومعارضه لهم بأساليب متوسطة بين أساليبهم ومذهب السلف، والطور الثالث: انتقاله إلى مذهب السلف وتأليفه في ذلك كتاب الإبانة وأمثاله، وقد أراد أن يلقى الله على ذلك، أما الأشعرية أي المذهب المنسوب إليه في علم الكلام، فكما أنه لا يمثل الأشعري في طور اعتزاله فإنه ليس من الإنصاف أيضا أن يلصق به فيما أراد أن يلقى الله عليه". المنتقى من منهاج الاعتدال، الخطيب، ص46.

2-بذل النصيحة لمن اعتقد بصحة كل ما في كتبه وتنبيهه على المسائل العقدية التي خالف فيها المؤلف عقيدة السلف، وتوجيه الدارسين إلى معرفة عقيدة السلف والبعد عن الفلسفات الكلامية التي لا تسمن ولا تغني من جوع، وتؤول بمن خاض فيها إلى الحيرة والشك والاضطراب.

3-شهرة عضد الدين في رده على المخالفين من المعتزلة والفلاسفة، ولكنه في الغالب لا يعتمد في رده على الأدلة النقلية وإنما جعل عمدته الأدلة العقلية.

ثانياً: أسباب اختيار البحث:

1-الرغبة الشديدة في معرفة مصطلحات وآراء ومناهج هؤلاء العلماء وإظهار سمو وعلو مكانة عقيدة السلف الصالح التي لم تخرج عن الهدي القرآني والهدي النبوي.

2-إبراز الجانب العقدي عند الإيجي من خلال كتبه، ودراستها في ضوء عقيدة السلف الصالح.

3-اهتمام كثير من الأشاعرة المعاصرين بنقل أقواله وآرائه خصوصًا في باب الأسماء والصفات، حتى أصبح يُظنُّ أن هذا حقيقة ما جاء به النبي ﷺ وما عليه أهل القرون المفضلة.

4-انتشار كتبه- لا سيما كتابه المواقف في علم الكلام- وشهرتها خصوصاً في بعض الجامعات التي تدرس العقيدة الأشعرية حتى أصبح مقررًا من المقررات الدراسية التي يلتزم الطلبة بدراسته.

ثالثاً: أهداف البحث:

1- عرض آراء الإيجي رحمه الله في المسائل الاعتقادية مع مناقشتها في ضوء عقيدة السلف.

2-رد شبهات المعاصرين الذين اعتمدوا في تقريرها على ما قرره الإيجي في كتبه.

3-بيان معتقد السلف الصالح الذي أمر الله ﷻ ونبيه ﷺ باتباعه.

4-الإسهام في تزويد المكتبة الإسلامية بالحكم على آراء عَلم من أعلام الأشاعرة المتأخرين.

رابعاً: منهج البحث:

المنهج الذي اتبعته هو: **المنهج الوصفي التحليلي النقدي**، بمطالعة مصنفات الإيجي وتحليلها، وبيان مدى موافقة أو مخالفة آراؤه ونقدها وفق قواعد وضوابط منهج السلف الصالح رضي الله عنهم.

خامساً: الدراسات السابقة:

بعد الاطلاع والبحث حول هذا الموضوع في المواقع والمكتبات الإلكترونية وعناوين رسائل الماجستير والدكتوراه في الجامعات العربية، وجدت بحث ترقية في نقد كتاب المواقف للإيجي بعنوان: "**نقد المواقف في علم الكلام**" للدكتور: عبد الله السهلي، وهنا اقتصر الدكتور في الرد على آراء الإيجي من خلال كتابه المواقف، ولم يتوسع في دراسة عقيدة الإيجي في كل أبواب الاعتقاد من خلال مصنفاته، كما وكُتبت رسالة دكتوراة في تحقيق شرح الجرجاني على مواقف الإيجي بعنوان: "**شرح**

السيد الشريف على المواقف لعضد الدين الإيجي الموقف الخامس من الالهيات دراسة وتحقيق" للدكتورة بلقيس محمود زكي عابد، ولم تتطرق الباحثة لمناقشة الإيجي في معتقده، بل اقتصرت الدراسة على التحقيق.

وكذلك كُتبت رسالة علمية في منهج الإيجي وأسلوبه في التفسير، ولم يتطرق الباحث لبيان عقيدة عضد الدين الإيجي، وهي بعنوان: "**عضد الدين الإيجي وأسلوبه في التفسير**" للباحث: نديم يلماز، نوقشت هذه الرسالة في جامعة مرمرة في تركيا، وكتبت الرسالة باللغة التركية.

وأشير إلى رسالة علمية بعنوان "**منهج الإمام الإيجي في تفسيره جامع البيان**" للباحث: فادي الرياضة، فليس المقصود بالإيجي في هذا البحث هو عضد الدين الإيجي المتوفى سنة 756هـ، وإنما المقصود محمد بن عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة 905هـ.

سادساً: خطة البحث:

وتتضمن المقدمة، والتمهيد، وخمسة فصول، وعدة مباحث لكل فصل، وخاتمة تحتوي على أهم النتائج والتوصيات، والفهارس.

المقدمة:

وتشتمل على أهمية الموضوع، وسبب اختياره، وأهداف البحث، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

أما التمهيد يشتمل على:

أولاً: تعريف علم الكلام بين السلف والمتكلمين

ثانياً: نشأة علم الكلام، والفرق الكلامية.

ثالثاً: أشهر المتكلمين ومصنفاتهم.

رابعاً: موقف أئمة السلف وعلماء السنة من علم الكلام.

❁ **الفصل الأول: عضد الدين الإيجي حياته، وعصره، ومنهجه في التلقي والاستدلال، ومناقشته.**

وفيه ثلاثة مباحث:

❖ **المبحث الأول: حياة الإيجي.**

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده وتوليه للقضاء ووفاته.

المطلب الثاني: طلبه للعلم، ورحلاته، وكتبه، ومذهبه.

المطلب الثالث: شيوخه، وتلاميذه.

- **المبحث الثاني: عصر الإيجي.**

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحالة السياسية.

المطلب الثاني: الحالة الاجتماعية.

المطلب الثالث: الحالة العلمية في عصره.

- **المبحث الثالث: منهج الإيجي في التلقي والاستدلال، ومناقشته.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف الإيجي من الأدلة النقلية.

المطلب الثاني: موقفه من العقل.

الفصل الثاني: موقف الإيجي من التوحيد، ومناقشته.

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: موقف الإيجي من توحيد الرُّبوبية، ومناقشته.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الإيجي لتوحيد الرُّبوبية، ومناقشته.

المطلب الثاني: أدلة الإيجي في إثبات الرُّبوبية، ومناقشته.

- **المبحث الثاني: موقف الإيجي من توحيد الألوهية، ومناقشته.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الإيجي لتوحيد الألوهية، ومناقشته.

المطلب الثاني: أدلة الإيجي في إثبات الألوهية، ومناقشته.

- **المبحث الثالث: موقف الإيجي من توحيد الأسماء والصفات، ومناقشته.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الإيجي لتوحيد الأسماء والصفات، ومناقشته.

المطلب الثاني: موقف الإيجي من توحيد الأسماء والصفات، ومناقشته.

❖ الفصل الثالث: موقف الإيجي من الملائكة والنُّبوات والمَعَاد ومناقشته.

وفيه ثلاثة مباحث:

◈ المبحث الأول: موقف الإيجي من الملائكة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقفه من عصمة الملائكة.

المطلب الثاني: التَّفَاضل بين الملائكة والأنبياء.

◈ المبحث الثاني: موقف الإيجي من النُّبوات.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: معنى النَّبي والرَّسول عند الإيجي.

المطلب الثاني: تعريف الإيجي لمصطلح عصمة الأنبياء، وموقفه منه.

المطلب الثالث: موقفه المعجزة.

المطلب الرابع: دلائل إثبات النُّبوة عند الإيجي.

المطلب الخامس: كرامات الأولياء عند الإيجي.

المطلب السادس: السحر وحقيقته عند الإيجي.

◈ المبحث الثالث: موقف الإيجي من المعاد.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: موقف الإيجي من فتنة القبر.

المطلب الثاني: موقف الإيجي من إعادة المعدوم، وحشر الأجساد.

المطلب الثالث: موقف الإيجي من الثَّواب، والعقاب، والشَّفاعة.

المطلب الرابع: موقف الإيجي الصراط، والميزان، والحوض، والحساب، وقراءة الصحف.

المطلب الخامس: موقف الإيجي من الرُّؤية يوم القيامة.

المطلب السادس: موقف الإيجي من الجنة والنار.

الفصل الرابع: موقف الإيجي من القضاء والقدر ومناقشته.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الإيجي للقضاء والقدر، ومراتبه، والمسائل المتعلقة به.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريفه للقضاء والقدر، والفرق بينهما.

المطلب الثاني: موقفه من مراتب القضاء والقدر.

المطلب الثالث: موقفه من بعض المسائل المتعلقة بالقضاء والقدر، كالهداية، والإضلال، والطَّبْع، والختم.

المبحث الثاني: موقفه من أفعال الله، والحكمة والتعليل، وأفعال العباد وقدرتهم، والتكليف بما لا يطاق.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موقفه من أفعال الله عز وجل.

المطلب الثاني: الحكمة والتعليل في أفعال الله عز وجل.

المطلب الثالث: موقفه من أفعال العباد وقدرتهم.

المطلب الرابع: التكليف بما لا يطاق.

المبحث الثالث: موقفه من التحسين والتقبيح، والإيجاب على الله، وعلاقة الأسباب بالمسببات.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقفه من التحسين والتقبيح.

المطلب الثاني: الإيجاب على الله تعالى.

المطلب الثالث: موقفه من العلاقة بين الأسباب والمسببات.

الفصل الخامس: آراء الإيجي في الأسماء والأحكام، وعلم الكلام، والتصوف وتعيين الفرقة الناجية.

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** **آراؤه في الأسماء والأحكام.**

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الإيمان وحقيقته.

المطلب الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه.

المطلب الثالث: الكفر والكبائر والصغائر والفسق.

- **المبحث الثاني: موقفه من علم الكلام.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريفه لعلم الكلام.

المطلب الثاني: فائدة علم الكلام.

- **المبحث الثالث: موقفه من التصوف وتعيين الفرقة الناجية.**

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقفه من التصوف.

المطلب الثاني: قوله في تعيين الفرقة الناجية.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النَّتائج والتَّوصيات.

سابعاً: الفهارس وتشتمل على:

1. فهرس المصادر والمراجع
2. الفهارس العامة

التمهيد

التمهيد

أولاً: تعريف علم الكلام بين السلف والمتكلمين.

تعددت تعريفات العلماء لعلم الكلام؛ وذلك ناشئ عن اختلافهم في بيان مشروعي هذا العلم من عدمه، فمن رأى من أهل العلم وأئمة السلف مشروعيته عرَّفه التعريف اللائق به، ومن يرى عدم مشروعية الخوض فيه، والتبحر فيه، عرفه التعريف المناسب له، وهذه بعض تعريفات علم الكلام، بين المتكلمين وبعض أئمة السنة.

تعريف بعض علماء الكلام لعلم الكلام:

- **تعريف العلامة سعد الدين التفتازاني**[1]:" إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية، المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية: أي المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، سواء توقف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا، ككلام المخالفين".[2]
- **تعريف العلامة ابن خلدون**[3]:" هو علمٌ يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة، بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة".[4]
- **تعريف العلامة الجرجاني**[5]:" علمٌ يُبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاتِه، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"[6]. **ومثله تعريف المناوي.**[7]

---

[1] التفتازاني: هو العلامة سعد الدين مسعود بن عبد الله التفتازاني، برع في علوم شتى، كالفقه والمنطق والكلام، وعلوم اللغة كالنحو، والصرف، والمعاني، والبيان. انظر: بغية الوعاة، السيوطي، ج285/2، الأعلام، الزركلي، ج113/8-114.

[2] شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، ج165/1.

[3] ابن خلدون: العلامة عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي الأصل، المالكي، المعروف بابن خلدون، عالم مؤرخ، وهو المؤسس لعلم الاجتماع. انظر: شذرات الذهب، ابن العماد، ج76/7-77، الأعلام، الزركلي، ج106/4-107.

[4] مقدمة ابن خلدون، لابن خلدون، ص458.

[5] الجرجاني: هو العلامة علي بن محمد بن علي بن الحنفي المعروف بالشريف الجرجاني، عالم أهل المشرق، زادت مصنفاته على خمسين مصنفاً، من أشهرها شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، توفي رحمه الله سنة أربع عشرة وثمانمائة. انظر: بغية الوعاة، السيوطي، ج197/2.

[6] التعريفات، للجرجاني، ص458.

[7] انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، ص607.

تعريف العلامة التهانوي[1]:" وهو علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه".[2]

ومما سبق من هذه التعريفات يتبين:

1- أن علم الكلام من وجهة نظر المتكلمين هو نفسه علم العقيدة التي جاء النبي ﷺ بها، وقررها أئمة السلف، ويعني ذلك أن هذا العلم يعتني بتقرير عقيدة أهل السنة، وتعريف الجرجاني والمناوي يتضمن ذلك.

2- أن علم الكلام يقصد به المتكلمون الدفاع عن عقيدة أهل السنة بإيراد الحجج، والرد على شبه المخالفين، وتعريف ابن خلدون والتهانوي يتضمنه.

3- يرى ابن خلدون أن علم الكلام قائم على الأدلة العقلية، وليس على الأدلة الشرعية المستنبطة من نصوص الكتاب والسنة.

ولكنْ ثمَّة مسائل ينبغي أن تُطرَح وهي: هل ما ادَّعاه المتكلمون في تعريفهم لعلم الكلام- بأنَّه علم يبحث في إثبات العقائد والدفاع عنها- حقاً يقرّر عقيدة السلف ويدافع عنها؟ وهل علم الكلام يبحث في إثبات ما يليق بالله عز وجل من أسمائه وصفاته كما أثبتها السلف السابقون؟ وما هي آثار هذا العلم على مر القرون منذ أن ظهر هذا العلم؟ وهل ارتضى السلف الصالح وأئمة السنة هذا العلم واعتنوا به في مُصنَّفاتهم؟.

وللجواب عن هذه التساؤلات:

أولاً: علم الكلام لم يُعرف في زمن النبي ﷺ، ولا صحابته الكرام رضي الله عنهم، يقول الإمام الغزالي رحمه الله:" ثم ألقى الشَّيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى، طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب ... فمنه نشأ علم الكلام وأهله"[3]، فكلام الغزالي دال على أن هذا العلم متأخر، فإذا كان هذا العلم متأخراً فكيف يصلُح للبحث عن ذات الله وأسمائه وصفاته، كما

---

[1] التهانوي: هو الشيخ محمد علي بن العلامة القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي التهانوي الحنفي الهندي، صنَّف كتاب الغايات في نسق الآيات، وكتاب كشاف اصطلاحات الفنون، وهو معجم في بيان معاني المصطلحات اللغوية، انتهى من تصنيفه سنة 1158هـ، ولم تذكر كتب التراجم شيئاً عن وفاته. انظر: الأعلام، للزركلي، ج295/6، معجم المطبوعات العربية والمعربة، لسركيس، ج645/2.

[2] كشاف اصطلاحات الفنون، للتهاوني، ج22/1.

[3] المنقذ من الضلال، للغزالي، ص14.

قال العلامتين الجرجاني والمناوي، بل كيف يصلح لتقرير عقيدة السلف والدفاع عنها كما قالوا والسلف أصلاً لم يخوضوا في هذا العلم، فكيف ونُقل عنهم ذمَّه.[1]

ثانياً: علم الكلام مبني على الأدلة العقلية، كما سبق تعريف ابن خلدون، فكيف يُجعل هذا العلم دليلاً للبحث عن ذات الله، ومعرفة أمور المعاد كما قال الجرجاني؟!، فكيف يدخل العقل في أمور مغيبة لا يمكن إدراكها إلا بالنصوص الشرعية؟!.

ثالثاً: هذا العلم مستمد من الفلاسفة وأهل الأهواء والبدع، يقول الإمام الغزالي:" لمَّا نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوَّق المتكلمون إلى محاولة الذَّب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها"[2]، قال أبو الوفاء بن عقيل لبعض أصحابه:" أنا أقطع أن الصحابة ماتوا، وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئسَ ما رأيت"[3]، حتى أنَّ الغزالي نفسه أثبت أن السَّلف سكتوا عن الخوض في هذا العلم، وحذروا منه أشد التحذير، فقال:" وما سكت عنه الصحابة- مع أنَّهم أعرفُ بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم- إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر".[4]

فإذا كان السلف الصالح رضي الله عنهم سكتوا عن هذا العلم بل نُقِلَ عنهم ذمَّه، فكيف يصلُح للحجاج عن عقائدِهم، وردّ الشُّبَه عنهم، ولو كان يصلح هذا العلم دليلاً لرد الشبهات لتكلم به السلف. يقول العلَّامة العمراني[5]:" بل قد صرَّح العلماء من أهل الحديث والفقهاء المشهورين بتحريم علم الكلام، وقالوا: هو محدث وبدعة في الدين، وقالوا: لو كان طريقاً صحيحاً لمعرفة الله سبحانه، لنبَّه الله سبحانه عليه في القرآن، ولأمَرَ النبي ﷺ به وتكلمت به الصحابة رضي الله عنهم وقد علَّم النَّبي ﷺ أصحابه الاستنجاء ودلَّهم على جميع الأحكام فلو

---

[1] انظر: كلام السلف في ذم هذا العلم و اجماعهم على تحريهم النظر فيه وتعلمه ص37.

[2] المنقذ من الضلال، للغزالي، ص15.

[3] تلبيس ابليس، لابن الجوزي، ص92.

[4] إحياء علوم الدين، للغزالي، ج1/95.

[5] العمراني: هو أبو الخير يحي بن أبي الخير سالم بن أسعد بن يحي العمراني اليماني، شيخ الشافعية في اليمن، وكان على معتقد السلف رحمه الله في أبواب المعتقد، وصنَّف في الرد على أهل الأهواء والبدع مثل كتابه " الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار" وكان يُناظِر بعض المتكلّمين من الأشاعرة وغيرهم، وكان ينتصر لمذهب السلف رحمه الله، كمناظرته للواعظ محمد بن أحمد العثماني الديباجي في مكة والذي كان على معتقد الاشاعرة، وكان رحمه الله يكره الخوض في علم الكلام، توفي رحمه الله عام 558هـ. انظر: تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ج3/172. طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ج7/338.

كان الكلام من مهمَّات الدين لنبَّه النبي ﷺ عليه"[1]، فإذاً عُرِف أن هذا العلم مستمدٌ من أهلِ الأهواء والبدع فكيف يكونُ الغرض منه حفظ السنةِ والرد على المبتدعة؟!.

رابعاً: من آثار هذا العلم، ظهور الألفاظ المجملة، والتي تحتمل معان متعددة، والتي ترتَّب عليها تعطيل صفات الله عز وجل، أو تأويلها بتأويلات بعيدة كل البعد عن ظواهر النصوص، وبعيدة عن فهم السلف رضي الله عنهم، كلفظ الجوهر والعرض والجسم، ولهذا ذمَّ السلف استخدام مثل هذه الألفاظ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يُسمُّونه عقليات من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك إنما يبنون أمرهم في ذلك علي أقوال مشتبهة مُجْملة، تحتمل معاني متعددة ويكون ما فيها من الاشتباه، لفظاً ومعنىً يوجب تناولها لحقٍ وباطل ... ثم يُعَارِضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهذا منشأ ضلال من ضلَّ مِنَ الأُمم قبلَنا وهو منشأ البدع "[2]

خامساً: من أعظم الأدلة على بطلان ما ذهب إليه المتكلمون من تعريفهم لعلم الكلام بما سبق، كثرة تناقضهم وحيرتهم، كما نُقِل عن الجويني رحمه الله في آخر عمره:" قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثُم خلَّيتُ أهل الإسلام بإسلامهم ... وركبتُ البحرَ الخِضَمَّ، وغُصتُ في الذي نُهوا عنه، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز فإن لم يُدركني الحق بلطيف برّه فأموت على دين العجائز وإلا فالويل لابن الجويني"[3]، وبِنَحْوِهِ نُقل عن الشهرستاني والرازي[4]، فإذا كان المتكلمون أنفسهم لم يَصِلوا إلى بردِ اليقين، فكيفَ يُجعل هذا دليلاً لتقرير العقائد الصحيحة والدفاع عنها.

وممَّا سبق يتبين أن القول بأن غرض علم الكلام هو معرفة ذات الله، ومعرفة أمور المعاد، والدفاع عن عقيدة السلف، والرد على المبتدعة وأهل الأهواء، هذا ليس بصواب؛ لكون هذا العلم من أصله مبتدعاً ومبنياً على أدلة عقلية جدلية، مع ما عُرِف من كلام السلف ذم هذا العلم والتحذير منه، ونَقل الاجماع على تحريمه عنهم.

---

(1) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، للعمراني، ج129/1.

(2) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج208/1.

(3) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج471/18.

(4) انظر: كلام الشهرستاني والرازي اللذان أظهرا فيه ذمهما لعلم الكلام وحيرتهم، ص35، 36.

لذلك التعريف الصحيح لعلم الكلام، والمطابق لواقع وحقيقة هذا العلم، كما لخَّصه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بأنه:" حقيقة عرفية فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين".[1]

والشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله ذهب إلى تعريف علم الكلام بقوله:" علم الكلام هو: ما أحدثه المتكلّمون في أصول الدين من إثبات العقائد بالطرق التي ابتكروها، وأعرضوا بها عما جاء الكتاب والسنة به".[2]

ويمكن تعريف مصطلح الآراء الكلامية بأنَّه: هي تلك الآراء والقواعد العقلية، لإثبات العقائد المتعلقة بذات الله عز وجل، والنبوات، والمعاد بعيداً عن أدلَّةِ الكِتاب والسُّنة والآثار المأثورة عن السلف، مما يستلزم القول بها الإعراض عن معتقد السلف الذي جاء به النبيون ونطق به المرسلون، مما يُفضِي بأصحابها إلى الحيرة والشك والاضطراب والانحراف.

ثانياً: نشأة علم الكلام والفرق الكلامية.

لقد كان المسلمون في خلافة أبي بكر وعمر وصدر من خلافة عثمان رضي الله عنهم، لا نزاع بينهم في أصول الدين، بل كلهم متفقون على عقيدة واحدة، والفضل في تمسّكهم واعتصامهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فما كان قولهم وفعلهم رضي الله عنهم إلا تبعاً لنصوص الوحيَين، وما كان لأحد منهم أن يعارض نصوص الوحيَين بمعقوله، ولم يُقرر شيئاً في أمور الدين غير ما جاء به النبي ﷺ، وما كانوا ليزيدوا عما جاء به النبي ﷺ، وكان لسان حالهم هو كما قال الله جل وعلا:﴿ **إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا**﴾ [النور:51]، فلم يكونوا رضي الله عنهم يبحثون عن المتشابهات، ولم يسألوا عمَّا غيبهم الله عنهم من أمور الآخرة، وأسماء الله وصفاته، وحقيقة القضاء والقدر، حتى لما تكلم بعض أصحاب النبي ﷺ في القدر عُرِف الغضب في وجهه ﷺ، وسرعان ما أقفل النبي صلى الله عليه وسلم هذا الباب وانتهى الأمر، وحذر أصحابه من الخوض في أمور غائبة عن عقولهم، ولهذا كان الصحابة من أبعد الناس عن النظريات والفلسفات اليونانية التي أفسدت عقائد الأمم، أخرج الإمام ابن ماجه عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وسَلَّمَ عَلَى أَصْحَابِهِ، وَهُمْ يَخْتَصِمُونَ فِي الْقَدَرِ، فَكَأَنَّمَا يُفْقَأُ فِي وَجْهِهِ حَبُّ الرُّمَّانِ مِنَ الْغَضَبِ،

[1] انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج461/12.

[2] فتح رب البرية بتلخيص الحموية، لابن عثيمين، ص69.

فَقَالَ:" **بِهَذَا أُمِرْتُمْ، أَوْ لِهَذَا خُلِقْتُمْ، تَضْرِبُونَ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، بِهَذَا هَلَكَتِ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ** "[1]، وبهذا حفظ النبي ﷺ العقيدة صافية نقية، لم يشوبها شيء من الكلام، وعلى هذا درج أصحاب النبي ﷺ بنبيِّهم ﷺ مقتدين وبسنته مهتدين، فلم يُعْرَف لعلم الكلام مدخلاً في زمانهم، ولهذا لما ظهرت بوادر هذا العلم في زمانهم رضي الله عنهم، جنَّدوا أنفسهم في سبيل رده ومحاربته وهجر أصحابه، والتحذير منهم، ولكن سنَّة الله عز وجل ماضية وقضاؤه سبحانه نافذ، فلم يلبث بعد وفاة النبي ﷺ، ومُضي خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهم، والمسلمون ما زالوا على عقيدة واحدة، ما بين نشر للسنة، وجهاد للكفار خارج الجزيرة العربية، حتى جاءت أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه، ومع تطور الخلافات السياسية في عصره رضي الله عنه، حتى انتهى الأمر إلى أن قُتل مظلوماً شهيداً، فتفرق المسلمون من بعده، حتى جاء عصر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فَظَهَرَ هذا العلم شيئا فشيئاً، ومعلومٌ أنه لا انتشار لعلم إلا بأتباع يحملونه ويبلغونه لمن بعدهم، ولهذا لم يظهر وينتشر هذا العلم ويصل إلى ذروته إلا من خلال تبنّي أشخاص له، ومع جدّ هؤلاء في نشر اعتقادهم أصبح لهم تلاميذ ينافحون عن عقيدة شيوخهم ويُظهرونها أمام الخاصة والعامة، حتى ظهر علم الكلام مع ظهور الفرق التي حملته وتبنَّته، وأصبحت تُعرَف هذه الفرق بالفرق الكلامية، وكلَّما تأخر الزمان وابتعد عن القرون التي شهد لها النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية، ظهرت فرقة كلامية جديدة، تزعم أن الحق والصواب معها وأنها اهتدت إلى ما لم يهتدِ إليه السابقون.

وهذا عرض موجز لتأريخ ظهور تلك الفرق الكلامية:

أولاً: فرقة الخوارج.

1- النشأة وأبرز المعتقدات:

تُعدُّ هذه الفرقة أول البدع الكلامية ظهوراً في تاريخ هذه الأمة، فظهروا مستغلين حالة الاضطرابات الحاصلة بين المسلمين، حتى أصبحوا ذوي قوة وشوكة، فكفَّروا المسلمين وعلى رأسهم صحابة النبي ﷺ، واستحلوا الدماء والأعراض، وقد أخبر النبي ﷺ عن ظهورهم، وأمر وحث على قتالهم؛ لعظم فتنتهم وشرّهم على المسلمين، مع جهلهم بكتاب الله عز وجل، وقد قام زعيمهم الأول ذو الخويصرة التميمي بالاعتراض على قسمة النبي ﷺ للغنائم.

---

[1] سنن ابن ماجه، ابن ماجه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم/باب في القدر، 33/1: رقم الحديث 85. قال الشيخ الألباني رحمه الله:" حديث حسن صحيح". صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، الألباني، ص31.

وبدعة الخوارج هذه كانت أول نزعة وبداية نشأة وظهور علم الكلام، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" وكانت البدع الأولى مثل: بدعة الخوارج، إنَّما هي من سوءِ فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته، لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنُّوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب؛ إذ كان المؤمن هو البر التقي. قالوا : فمن لم يكن برًا تقيًا فهو كافر، وهو مخلد في النار. ثم قالوا: وعثمان وعلي ومن والاهما ليسوا بمؤمنين؛ لأنَّهم حكموا بغير ما أنزل الله ..."[1].

2- موقف أهل السنة منهم:

الخوارج قوم شر على الإسلام والمسلمين، وقد أمر النبي ﷺ بقتالهم، وبين فضل من قتلهم، أو قُتِلَ منهم، بعد أن ذكر صفاتهم، فقال ﷺ:" **سَيَكُونُ فِي أُمَّتِي اخْتِلَافٌ وَفُرْقَةٌ، قَوْمٌ يُحْسِنُونَ الْقِيلَ وَيُسِيئُونَ الْفِعْلَ، يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ، لَا يَرْجِعُونَ حَتَّى يَرْتَدَّ عَلَى فُوقِهِ، هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيقَةِ، طُوبَى لِمَنْ قَتَلَهُمْ وَقَتَلُوهُ، يَدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَلَيْسُوا مِنْهُ فِي شَيْءٍ**".[2]

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله:" قال الوزير ابن هبيرة[3]: وفي الحديث أن قتال الخوارج أولى من قتال المشركين، والحكمة فيه أن في قتالهم حفظ رأس مال الإسلام، وفي قتال أهل الشرك طلب الربح، وحفظ رأس المال أولى".[4]

ولما ظهر أمرهم في زمن السلف، قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأخمد فتنتهم في معركة النهروان[5]، مع بقاء أصل بدعتهم، وتطورها على مر القرون والأزمان حتى قيام الساعة، كما أخبر بذلك النبي ﷺ في شأنهم فقال:" **يَنْشَأُ نَشْءٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا**

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج13/30-31.

[2] سنن أبي داود، أبو داود، كتاب السنة/ باب قتال الخوارج، 243/4: رقم الحديث 4765. وصححه العلامة الألباني في صحيح الجامع، ج684/1.

[3] الوزير ابن هبيرة أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة بن سعيد الشيباني العراقي، الحنبلي، كان سلفيا أثريا، كلف بالوزارة، وكان دينا خيّراً متعبداً متواضعاً باراً بالعلماء، جمع العلم ودونه وبرع في شتى العلوم مع أعباء الوزارة، توفي رحمه الله في سحر ستين وخمس مائة من الهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج429/20.

[4] فتح الباري، ابن حجر، ج301/12.

[5] انظر: الفرق بن الفرق، البغدادي، ص57.

يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ كُلَّمَا خَرَجَ قَرْنٌ قُطِعَ"، قال ابن عمر: سمعت رسول الله ﷺ يقول:" **كُلَّمَا خَرَجَ قَرْنٌ قُطِعَ أَكْثَرَ مِنْ عِشْرِينَ مَرَّةً حَتَّى يَخْرُجَ فِي عِرَاضِهِمْ الدَّجَّالُ**"[1].

ثانياً: فرقة الشيعة.

1- النشأة وأبرز معتقداتهم:

بعد ظهور بدعة الخوارج حدثت بدعة أخرى وهي بدعة التشيع، يقول شيخ الإسلام رحمه الله بعد حديثه عن الخوارج:" وحدثت أيضاً بدعة التشيع التي هي مفتاح باب الشرك، كالغلاة المدَّعين لإلهية علي، والمدعين النص على علي رضي الله عنه، السابّين لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما...".[2]

وهذه الفرقة تُعدُّ المأوى الأعظم للزنادقة وأعداء الإسلام فأظهروا انتسابهم إلى الإسلام زوراً وكذباً بتظاهرهم بالولاء التام ونصرة آل البيت، يقول عامر الشعبي[3]:" أحذّركم الأهواء المضلة وشرّها الرافضة، وذلك أن منهم يهوداً يغمصون الإسلام لتحيا ضلالتهم، كما يغمص بولس بن شاول ملك اليهود النصرانية لتحيا ضلالتهم. ثم قال: لم يدخلوا في الإسلام رغبة ولا رهبة من الله ولكن مقتاً لأهل الإسلام".[4]

2- موقف السلف منهم:

مع عظم الكفريات والشنائع التي وُسِمَ بها الشيعة فلا عجب أن يقف السلف منها موقفاً حازماً؛ ولذلك اشتد نكير السلف عليهم وتواترت النُّقول عنهم في التحذير منهم، لعِظَمِ كذبهم وافترائهم، فعادت تلك البدعةُ حقاً من أعظم البدع التي عصفت بأهل السنة وذاقوا منها وأهلها

---

[1] سنن ابن ماجه، ابن ماجه، الإيمان/ باب في ذكر الخوارج، 61/1: رقم الحديث 174. وحسَّنه العلامة الألباني في الصحيحة، ج582/5.

[2] منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج212/1.

[3] أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي الكوفي، وقيل عامر بن عبد الله بن شراحيل، علَّامة أهل الكوفة في زمانه، ولد زمن خلافة عمر بن الخطاب، روى عن كثير من الصحابة، وكان آيةً في الحفظ رحمه الله، قال عن نفسه:" ما كتبت سوداء في بيضاء إلى يومي هذا، ولا حدثني رجلٌ بحديثٍ قط إلا حفظته، ولا أحببتُ أن يعيده علي". توفي رحمه الله سنة 103هـ، وقيل: 104هـ وله اثنتان وثمانون سنة. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي، ج143/14، تاريخ الإسلام، الذَّهبي، ج70/3.

[4] شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللالكائي، ج1549/8، السُّنة، الخلَّال، ج497/3.

الويلات، يقول يزيد بن هارون[1]:" يُكتب عن كل صاحب بدعة إذا لم يكن داعية، إلَّا الرافضة فإنهم يكذبون"[2]، ويقول الإمام عبد الله بن قُتيبة:" وهم أكثر أهل البدع افتراقاً ونِحَلاً... ولا نعلم في أهل البدع والأهواء، أحداً ادعى الربوبية لبشر غيرهم ... ولا نعلمُ أحداً ادَّعى النبوةَ لنفسه غيرهم، فإنَّ المختارَ بن أبي عُبيد ادَّعى النبوةَ لنفسه "[3]، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض حديثه عن الرافضة:" واللهُ يعلمُ وكفى باللهِ عليماً، ليسَ في جميعِ الطوائفِ المنتسبة إلى الإسلام مع بدعة وضلالة شرٌ منهم: لا أجهلَ، ولا أكذبَ، ولا أظلمَ، ولا أقربَ إلى الكفرِ والفسوقِ والعصيانِ، وأبعدَ عن حقائقِ الإيمانِ منهم".[4]

ولهذا يرى أئمة أهل السنة أن الشيعةَ من أخطرِ الفرقِ الكلاميةِ وأشدّهم على أهلِ السنةِ، يقول الإمام أبو عبيد القاسم بن سلَّام:" عاشرت الناس، وكلمت أهل الكلام، وكذا، فما رأيت أوسخ وسخاً، ولا أقذر قذراً، ولا أضعف حجة، ولا أحمق من الرافضة، ولقد وليت قضاء الثغور فنفيت منهم ثلاثة رجال: جهميَّين ورافضي، أو رافضيَّين وجهمي، وقلت: مثلكم لا يُسَاكِن أهل الثغور فأخرجتهم".[5]

ثالثاً: فرقة القدرية

1- النشأة والمعتقدات:

ومع بدعة التشيع حدثت بدعة كلامية جديدة وهي بدعة القدرية في أواخر عصر الصحابة رضي الله عنهم بعد موت الخليفة الراشد أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما[6]، وكان أول من تولى كبر هذه البدعة رجل من البصرة يُدعى معبداً الجهني، تلقاها عن رجل نصراني يدعى سوسن، يقول الإمام الأوزاعي رحمه الله:" أول من نطق بالقدر: رجل من

---

[1] يزيد بن هارون: هو أبو خالد يزيد بن هارون بن زاذي وقيل بن زاذان بن ثابت السُلَمي الواسطي، وقيل أصله من مدينة بُخارى، ولد سنة 117هـ، وهو من شيوخ الإمام أحمد، ويحي بن معين، وعلي بن المديني، قال الإمام أحمد عنه:" كان حافظاً متقناً للحديث"، وقال الإمام علي بن المديني:" ما رأيت رجلاً قط أحفظ من يزيد بن هارون"، توفي رحمه الله سنة 206هـ. انظر: تهذيب الكمال، المزّي، ج32/261-269.

[2] منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ابن تيمية، ج1/26.

[3] تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص73.

[4] منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج5/104.

[5] السنة، الخلال، ج3/500.

[6] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8/228.

أهل العراق يُقال له: سوسن، وكان نصرانياً فأسلم، ثم تنصَّر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد"[1].

وقد تضمنت بدعة القدرية نفي القدر، وقد مرت بدعة القدرية بمرحلتين، الأولى: القدرية الغلاة، وهؤلاء بنوا اعتقادهم على إنكار علم الله السابق، وهؤلاء حكم عليهم السلف كابن عمر رضي الله عنهما وجابر بن عبد الله بالكفر. والمرحلة الثانية: القدرية النُّفاة وهم المعتزلة وهؤلاء أنكروا مرتبة الخلق والمشيئة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" ولكن لمَّا اشتُهرَ الكلام في القدر، ودخل فيه كثير من أهل النظر والعباد، صار جمهور القدرية يقرُّون بتقدم العلم، وإنما ينكرون عموم المشيئة والخلق".[2]

2- تحذير النبي ﷺ منهم ، وموقف السلف منهم:

لقد أخبر النبي ﷺ عن ظهور من يعتقد بنفي القدر، وهذا من دلائل نبوته ﷺ، ولهذا حذر منهم أشد التحذير، بل قرن بدعتهم بمقالة المجوس، فعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال:" **الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ**".[3]

ومن جميل ما قاله الإمام ابن القيم رحمه الله عن القدرية:" المرتبة الرابعة من مراتب القضاء والقدر وهي مرتبة خلق الله سبحانه الأعمال وتكوينه وإيجاده لها ....، وخالف في ذلك مجوس الأمة، فأخرجت طاعات ملائكته وأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين- وهي أشرف ما في العالم- عن ربوبيته وتكوينه ومشيئته، بل جعلوهم هم الخالقون لها، ولا تعلق لها بمشيئته، ولا تدخل تحت قدرته ... فعندهم أنه سبحانه لا يقدر أن يهدي ضالاً، ولا يُضِلُّ مهتدياً، ولا يقدر أن يجعل المسلم مسلماً، والكافر كافراً، ... وقد نادى القرآن، بل الكتب السماوية كلها، والسنة وأدلة التوحيد والمعقول على بطلان قولهم، وصاح بهم أهل العلم والإيمان من أقطار الأرض، وصَنَّف حزبُ الإسلام وعصابةُ الرسول وعسكره التصانيف في الردِّ عليهم، وهي أكثر من أن يحصيها إلا الله، ولم تزل أيدي السلف وأئمة السنة في أقفيتهم، ونواصيهم تحت أرجلهم، إذ كانوا يردون باطلهم بالحق المحض، وبدعتهم بالسنة ... فكانوا معهم كالذمة مع المسلمين، إلى أن

---

[1] الشريعة، الآجري، ج959/2، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، ج827/4.

[2] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج385/7.

[3] سنن أبي داود، أبو داود، كتاب السنة/ باب القدر، 222/4: رقم الحديث 4691، وحسَّنه العلامة الألباني في صحيح الجامع، ج818/2.

نبغت نابغة ردُّوا بدعتهم ببدعة تقابلها، وقابلوا باطلهم بباطل من جنسه، وقالوا: العبد مجبور على أفعاله، مقهور عليها، لا تأثير له في وجودها البتَّة، وهي واقعة بإرادته واختياره، وغَلا غُلاتهم فقالوا: بل هي عين أفعال الله ولا يُنسب إلى العبد إلَّا على وجه المجاز[1]، والله سبحانه يلوم العبد ويعاقبه ويخلده في النار على ما لم يكن للعبد فيه صنع، ولا هو فعله، بل هو محض فعل الله وهذا قول الجبرية، وهو إن كان شراً من قول القدرية فليس هو بدونه في البطلان ... "[2]

رابعاً: فرقة الجبرية

1- النشأة وأبرز المعتقدات وموقف السلف منهم:

ظهرت بدعة الجبرية، في مقابل فرقة القدرية، وهؤلاء يقولون بأن الإنسان مجبر على فعله قسراً، ولا فعل له أصلاً، ولا مشيئة ولا اختيار له حقيقة، وما هو إلا كالريشة في مهب الريح، وحقيقة القول بالجبر هو نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الله تعالى[3]، وسبب قولهم هذا هو ردّهم على المعتزلة الذين جعلوا للعبد قدرة واختياراً ومشيئة وفعلاً، مستقلاً عن قدرة ومشيئة الله عز وجل، فقابلوا البدعة بالبدعة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" وإذا عُرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الاسلام. كإطلاق القول: بأن الناس مجبورون على أفعالهم وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك وذم من يُطلقه؛ وإن قصدَ به الرد على القدرية الذين لا يقرُّون بأن الله خالق أفعال العباد ولا بأنه شاء الكائنات وقالوا هذا ردُّ بدعةٍ ببدعةٍ".[4]

ولهذا عدَّ أئمة السلف مقالة الجبرية تابعة لمقالة القدرية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:" ... ولهذا كان يَدخُل عندهم [أي أئمة أهل السُّنَّة] المجبرة في مُسمَّى القدرية المذمومين، بل هم أحق بالذم من المعتزلة ونحوهم؛ لخوضهم في القدر بالباطل إذ هذا جماع المعنى الذي ذمَّت به

---

(1) لعل هذا القول مهَّد الطريق لغلاة الصوفية، إلى القول بوحدة الوجود؛ لقولهم بأن كل ما في الكون هو عين أفعال الله عز وجل.

(2) شفاء العليل، ابن القيم، ج193/1-194.

(3) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج90/1، الملل والنحل، الشهرستاني، ص72.

(4) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج322/3.

القدرية ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلال في كتابه (السنة)[1] فقال: الرد على القدرية وقولهم إن الله جبر العباد على المعاصي".[2]

ومن هنا يظهر تأريخ نشأة هذه الفرقة، بما أن مقالتهم بالجبر ظهرت في مقابل مقالة القدرية، فيكون ظهورهم في أواخر عهد الصحابة رضي الله عنهم، ولهذا تواترت عبارات السلف من التابعين ومن بعدهم، في ذمّهم والتحذير منهم وتبديعهم، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:" فلم يكن من السلف والأئمة من يقول أن العبد ليس بفاعل ولا مختار ولا مُريد ولا قادر ولا قال أحدٌ منهم إنه فاعل مجاز، بل من تكلَّم منهم بلفظ الحقيقة والمجاز متفقون على أن العبد فاعل حقيقة والله تعالى خالق ذاته وصفاته وأفعاله.

وأول من ظهر عنه إنكار ذلك هو الجهم بن صفوان وأتباعه فحُكى عنهم أنهم قالوا: بأن العبدَ مجبورٌ، وأنَّه لا فعلَ له أصلاً وليس بقادر أصلاً وكان الجهم غالياً في تعطيل الصفات ... وكان ظهورَ جهمٌ ومقالتُه في تعطيلِ الصفاتِ وفى الجبرِ والارجاءِ في أواخر دولة بني أمية بعد حدوث القدرية والمعتزلة وغيرهم، فإنَّ القدريةَ حدثوا قبل ذلك في أواخر عصرِ الصحابةِ فلما حدثت مقالته المقابلة لمقالة القدرية أنكرها السَّلف والأئمة كما أنكروا قولَ القدرية من المعتزلة وغيرهم و بدَّعوا الطائفتين حتى في لفظ الجبر".[3]

2- أصناف الجبرية:

صنَّف الشهرستاني، والآمدي، والإيجي الجبرية إلى صنفين:[4]

الجبرية الخالصة: وهي التي لا تثبت للعبد مشيئةً، ولا اختياراً، ولا إرادةً، ولا فعلاً، ولا قدرة على الفعل أصلاً، وينفون قدرة العبد تماماً، وأنه لا فاعل في الحقيقة إلا الله عز وجل، وهذا قول الجهمية.

الجبرية المتوسطة أو الكسبية: وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة في الفعل، أو هي التي لا تُثبِت للعبدِ فعلاً، ولكن تُثبت له كسباً كالأشعرية. فعلى قولهم يكون الله عز وجل خالق فعل العبد، والعبد يكتسب هذا الفعل عند إرادته له، دون أن يكون له إرادة مؤثرة ابتداءً، ومعنى

---

[1] السنة، الخلال، ج549/3.

[2] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج322/3، ج103/8.

[3] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج460/8-461.

[4] انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ص72-73، أبكار الأفكار، الآمدي، ج91/5، المواقف، الإيجي، ص428،

ذلك أن الإنسان إذا أراد أن يفعل شيء فهو ليس له إرادة وقدرة على الفعل إلا عند ابتداء الفعل، وهذا هو الكسب الذي يحصل للفاعل عند إرادته للفعل، وهؤلاء هم الجبرية المتوسطة وعلى هذا جماهير الأشاعرة والكلابية والماتريدية.[1]

خامساً: فرقة المرجئة

1- النشأة وأبرز المعتقدات:

ظهرت بدعة الإرجاء، وكان ظهورها كنتيجة طبيعية، لحالة التفرق الحاصل بظهور الفرق آنذاك، مع تطور الظروف السياسية، وقد ظهر القول بالإرجاء، في مقابل بدعة الخوارج، بعد فتنة ابن الأشعث[2]، فقد رَوَى عبد الله بن الإمام أحمد بسنده عن قتادة أنَّه قال:" إنَّما أُحدِثَ الإرجاء بعدَ هزيمةِ ابنِ الأشعث"[3]، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" ثم لمَّا كان في آخر عصر الصحابة، في إمارة ابن الزبير، وعبد الملك: حدثت بدعتا المرجئة والقدرية"[4].

وبهذا يظهر أن بدعة الإرجاء لم تظهرْ إلَّا بعد وفاة أغلب كبار الصحابة، وجماهير التابعين، ولم يبق حينئذ إلا صغار الصحابة رضي الله عنهم، وتابعي التابعين، في إمارة ابن الزبير وعبد الملك بن مروان، وعليه فالتحديد الزمني لظهور بدعة الإرجاء في أواخر العقد السابع، وأوائل العقد الثامن من المائة الأولى للهجرة[5]، وبدعةُ الإرجاء كشأن بقية الفرق مرَّت بمراحل، آخرها مرحلة الغلو، وبدعتهم تدور حول حقيقة الإيمان، بقولهم أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، وإخراجهم العمل من الإيمان، وعلى هذا يكون تارك الصلاة، والزكاة، والصيام، وشارب الخمر، والزاني، وقاتل النفس، والذي يتعامل بالربا، جميعهم يكونون عندهم من أكمل المؤمنين إيماناً، بل يكون إيمانهم كإيمان أبي بكر وعمر، وحقيقة قول المرجئة تعطيل نصوص الوعيد، وأحاديث الشفاعة لأصحاب الكبائر، ومن ثَمَّ تصبح تلك النصوص لغواً لا

---

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج82/1.

(2) ابن الأشعث هو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي، جرت في زمانه مقتلة عظيمة بين وبين الحجاج بن يوسف الثقفي، فقتل فيها خلقا كثيرا من الفريقين، وانتهت فتنته وانهزم في آخر معاركه مع الحجاج وقتل سنة أربع وثمانين من الهجرة. انظر: تاريخ الرسل والملوك، الطبري، ج393/6، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج184/4.

(3) السنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ص147.

(4) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج142/6.

(5) انظر: آراء المرجئة في مصنفات ابن تيمية، السند، ص100.

فائدة منها، فالنبي ﷺ يقول:" **لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلاَ يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلاَ يَشْرَبُ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ**"[1]، وهؤلاء يقولون هو مؤمن كامل الإيمان.

وقد تزعَّم المرحلة الثانية من بدعة الإرجاء، ذر بن عبد الله الهمداني[2]، روى الخلال بسنده أن إسحاق بن إبراهيم بن هانئ حدثهم قال: "سألت أبا عبد الله (أي: أحمد بن حنبل)، قلت: أوَّل من تكَّلم في الإيمان من هو؟ قال: أول من تكلم فيه ذر"[3]، وروى أيضاً عن سلمة بن كُهيل[4]، قال:" وَصَفَ ذَرٌ الإرجاء، وهو أوَّلُ من تكلم فيه. ثم قال: إني أخاف أن يُتَّخذَ هذا ديناً".[5]

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى أن أول من قال بالإرجاء حماد بن أبي سليمان، قال رحمه الله:" ... الإرجاء في أهل الكوفة كان أولاً فيهم أكثر، وكان أول من قاله حماد بن أبي سليمان"[6]، وقال ابن بطة:" قال أيوب السختياني: إنَّ أول من تكلم في الإرجاءِ رَجُلٌ من أهل المدينة من بني هاشم يُقَال له: الحسن".[7]

2- موقف السلف منهم:

لقد عدَّ بعض أئمة السلف، أنَّ فرقة المرجئة من أخطر الفرق الكَلاميَّة، بل أخطر من فرقة الأزارقة- وهي فرقة من فرق الخوارج-، ومع عِظَم خَطَر وَشَرّ هذه الفرقة إلا أن السلف عدوهم أعظم خطراً وشراً منهم، فعن إبراهيم النخعي رحمه الله[8] أنَّه قال:" لَأَنَا لفتنةِ المرجئة أخوَف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة"[9]، وقال الإمام الأوزاعي رحمه الله يقول: كان يَحيى وقتادة

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، كتاب الحدود/ باب إثم الزناة، 164/8: رقم الحديث 6810.

[2] هو ذر بن عبد الله الهمداني الكوفي، قال عنه الإمام أبي داود كان مرجئاً، رَوَى عن سعيد بن جبير، وجماعة من السلف، توفي سنة تسعين للهجرة. انظر: تاريخ الاسلام، الذهبي، ج932/2.

[3] السنة، الخلال، ج563/3.

[4] هو أبو يحيى الكوفي سلمة بن كهيل بن حصين الحضرمي، ولد سنة سبع وأربعين، وروى عن جندب بن عبد الله، وأبو جحيفة رضي الله عنهما، وبعض أئمة التابعين، قال ابن مهدي عنه: لم يكن بالكوفة أثبت من أربعة وذكر سلمة بن كهيل، توفي سنة إحدى وعشرين ومائة. انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ج137/4.

[5] السنة، الخلال، ج32/5.

[6] الإيمان، ابن تيمية، ص243.

[7] الإبانة الكبرى، ابن بطة، ج903/2.

[8] هو الإمام الحافظ التابعي أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، اليماني، ثم الكوفي، فقيه العراق، أدرك جماعة من أصحاب النبي ﷺ، وقد كان كثير الصيام، وكان سيفا على المرجئة ذامَّاً لبدعتهم، توفي رحمه الله سنة ست وتسعين للهجرة. انظر: سير الأعلام، الذهبي، ج520/4-527.

[9] السنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ص142، الشريعة، الآجرّي، ج678/2.

يقولان:" ليس من الأهواء شيءٌ أخوفَ عندَهم على الأمّة من الإرجاء"[1]، ويقول الإمام ابن عقيل الحنبلي رحمه الله:" ما أشبه أن يكون واضع الإرجاء زنديقاً، فإنَّ صلاح العالم بإثبات الوعيد واعتقاد الجزاء".[2]

سادساً: فرقة الجهمية.

1- النشأة وأبرز المعتقدات:

ثم ظهرت بدعة الجهمية، وهي إحدى الفرق الكلامية، وهي تُنسب للجهم بن صفوان، الذي جاء بجملة من المعتقدات الفاسدة، فقال بفناء الجنة والنار، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط، وأنه لا فعل لأحد إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس مجبورون على أفعالهم، وإنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، بالإضافة إلى جحد أسماء الله وصفاته، والقول بخلق القرآن، وإنكار علم الله الأزلي، إنكار رؤية الله عز وجل بالأبصار.[3]

2- درجات التجهم:

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الجهمية ثلاث درجات:[4]

الدرجة الأولى: الجهمية الغالية وهؤلاء أشرهم، وهم الذين ينفون أسماء الله وصفاته، وإن أقرَّوا بشيء من أسمائه الحسنى قالوا: هي مجاز، فهو في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا تكلم ولا يتكلم، وهذا هو قول القرامطة الباطنية، وهؤلاء الجهمية الغلاة الذين حكم السلف بكفرهم كما سبق ذكر بعض أقوالهم.

الدرجة الثانية: تجهُّم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة، لكن ينفون صفاته، وهم- أيضاً- لا يُقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز.

الدرجة الثالثة: وهم المثبتون لبعض الصفات، وفيهم نوعاً من التجهم، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة، مع ردهم للصفات الخبرية، ويتأوَّلونها كما تأوَّل الأولون صفاته كلها، ومن هؤلاء من يُقر بالصفات الخبرية الواردة في القرآن دون السنة، ويدخل في هذا القسم

---

[1] السنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ص147.

[2] تلبيس ابليس، ابن الجوزي، ص91.

[3] انظر: مقالات الاسلاميين، الأشعري، ج114/1، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص199.

[4] انظر: التسعينية، ابن تيمية، ج265/1-270.

بعض الفرق الكلامية كالفرقة الكلابية والأشاعرة المتقدمين الذين كانوا أقرب إلى السُنَّة، أما المتأخرون من الأشاعرة فإنهم والَوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدَّموهم على أهل السنة والإثبات، وخالفوا أولهم، يقول ابن رشد:" وأما هذه الصفة [أي صفة العلو] فلم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي، ومن اقتدى بقوله".[1]

وقد صرَّح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في أكثر من موضع في مؤلفاته، أن متأخري الأشاعرة تأثروا بالمعتزلة والجهمية، واستخدموا الأدلة العقلية في تقرير العقائد، حتى حرفوا مذهبهم وجعلوه أقرب إلى الاعتزال، يقول رحمه الله:" ولكن من أصحابه [أي: أبو الحسن الأشعري] طائفة سلكت مسلك المعتزلة وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات وإن خالفوهم في القدر والوعيد ... ثم قال: فإن كثيراً من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة أو الجهمية أو الفلاسفة ...".[2]

وقال رحمه الله:" وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة، ومن وافقهم الذي بنوا عليه هذا هو مسألة الجوهر الفرد[3]، فإنَّهم ظنُّوا أن القول بإثبات الصانع، وبأنَّه خلق السموات والأرض، وبأنه يُقيم القيامة، ويَبعث الناس من القبور، لا يتم إلا بإثبات الجوهر الفرد، فجعلوه أصلاً للإيمان بالله واليوم الآخر، أما جُمهور المعتزلة ومن وافقهم كأبي المعالي وذويه فيجعلون الإيمان بالله تعالى لا يحصُل إلا بذلك".[4]

3- موقف السلف منهم:

لا شك أن السلف لما سمعوا بمعتقدات هذه الفرقة، حَكَموا عليهم بالخروج عن دائرة الاسلام، حتى نَقَلَ غير واحد إجماع السلف على كفر الجهمية[5]، روى عبد الله بن الإمام أحمد

---

[1] الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص176.

[2] شرح الأصبهانية، ابن تيمية، ص519.

[3] سيأتي التعريف به، انظر: الفصل الثاني انظر ص125.

[4] بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج268/1.

[5] وقد صُنّف في هذا كتاباً بعنوان: إجماع أهل السنة النبوية على تكفير المعطلة الجهمية، وهي مجموعة رسائل لأئمة الدعوة النجدية كالعلامة إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، والعلامة عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ، والعلامة سليمان بن سحمان الخثعمي، جمعها الشيخ عبد العزيز بن عبد الله الزير آل حمد.

بسنده إلى عبد الله بن المبارك رحمه الله قال:" الجهمية كفار"، وروى أيضاً عن سلام بن أبي مطيع أنه قال:" الجهمية كفارٌ لا يُصلَّى خلفهم".[1]

وقد عقد الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله في كتابه(الرد على الجهمية والزنادقة) بابين سماهما: باب الاحتجاج في إكفار الجهمية، وباب قتل الزنادقة والجهمية واستتابتهم من كفرهم[2]، وقال الإمام الدارمي: قال عبد الله بن المبارك:" لأن أحكي كلام اليهود والنصارى أحب إلي من أن أحكي كلام الجهمية"[3]، وإذا كان هذا كلام علماء السلف فكيف بكلام أئمة الجرح والتعديل، يقولُ الإمام عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله:" الجهمية يُستَتَابُون، فإن تَابوا وإلا ضُرِبَت أَعنَاقهم".[4]

ثم تتابعت الفرق الكلامية بعد ذلك بالظهور، كالصوفية، والمعتزلة، والأشاعرة، والكلابية، والماتريدية، والكرامية معتمدين في عقائدهم على ما قرَّره أصحاب الفرق الكلامية المتقدمين؛ ولهذا عدَّ بعض العلماء أنَّ أصول الفرق الكلامية ستة، الخوارج والشيعة والقدرية والجبرية والمرجئة والجهمية، وكل فرقة ظهرت بعد ذلك اعتمدت في تقرير اعتقادها على إحدى هذه الفرق، أو أخذوا من كل فرقة ما يوافق أهوائهم.

قال الإمام ابن الجوزي رحمه الله:" وقد ظهر لنا أن من أصول الفرق الحرورية، والقدرية، والجهمية، والمرجئة، والرافضة، والجبرية. وقد قال بعض أهل العلم: أصل الفرق الضالة هذه الفرق الستة، وقد انقسمت كل فرقة منها على اثنتي عشرة فرقة، فصارت اثنتين وسبعين فرقة[5]".[6]

---

[1] السنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ص25، 28.

[2] انظر: الرد على الجهمية، الدارمي، ص198، 208.

[3] الرد على بشر المريسي، الدرامي، ج143/1.

[4] السنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ص36.

[5] إشارة إلى حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال:" **لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بني إسرائيل حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّى إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَى أُمَّهُ عَلَانِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنَّ بني إسرائيل تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً"، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال:" مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي**" سنن الترمذي، الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله ﷺ/ باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، 26/5: رقم الحديث 2641. صححه العلامة الالباني. انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، ج402/1.

[6] تلبيس ابليس، ابن الجوزي، ص23.

ومن أبرز الفرق الكلامية التي اعتمدت على أصول تلك الفرق الأم، فرقتان: المعتزلة، والأشاعرة، وتلك الفرقتان قد كان لهما انتشار واسع وعلماء يدعون إليه، وكم كان للمعتزلة من صولة وجولة، وكم عُذب الأئمة الأعلام في زمن قوتهم كإمام أهل السنة الإمام أحمد رحمه الله[1]، ومثلهم الأشعرية فكم أوذي شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله بسببهم.[2]

وهكذا وَجَدَ المتكلّمون بيئة خصبة لبث عقائدهم ومناهجهم البعيدة كل البعد عن المنهج الإلهي المعصوم، وكلما ابتعدت مناهج المتكلمين عن عقيدة السلف كلما اقتربت من مناهج فلاسفة اليونان، ولهذا من يُطالع مصنفات المتكلمين لم يشعر بأنه متعبداً لله عز وجل، بل يشعر بقسوة القلب وضيق الصدر، ويُدرك تماماً مدى تطابق تلك المصنَّفات بكتب الفلاسفة؛ لتشبعها بالمسائل الكلامية العقلية الصّرْفَة، التي لا تعتمد في الغالب على نصوص الكتاب والسنة، وكلام السلف.

وهذا مجمل تأريخ نشأة فرق المتكلمين، وما نَشَأَ علم الكلامِ وانتشرَ إلا بهذه الفرق التي تبنَّت هذا العلم، وغَزَوا به عقيدة السلف، ظانين بذلك أنهم ينتصرون لمعتقدهم، فقالوا على الله عز وجل وعلى كتابه بلا علم، فضلُّوا وأَضَلُّوا، وممَّا سهَّل انتشار هذا العلم أيضاً تبنِّي بعض الخلفاء، وأمراء المسلمين معتقدات هذه الفرق، أو العمل على رَفع أصحاب هذه المقالات وتوليتهم مناصب القضاء والنفوذ، كما فعل الخليفة العباسي المأمون عندما قرَّب إليه أحمد بن أبي دؤاد[3] رأس الإعتزال في زمانه، حتى انتشرت البدع الكلامية بقوة السلطان، وقوة الشبهات التي أثاروها، والعجيب أن المتكلمين جعلوا هذا العلم مفتاحاً للردّ على الفلاسفةِ والملاحدةِ والزنادقةِ، والانتصار للعقيدة الصحيحة، وما لبثوا حتى وقعوا فيما أنكروه عليهم.

ولو تأمَّلنا إلى أثر هذا العلم على عقيدة السلف على مرّ القرون، لوجدنا أن علم الكلام لمَّا دخل في باب الإيمان بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله، كان من آثاره تعطيل الله عز وجل عن

---

[1] وقد صنَّف الحافظ عبد الغني المقدسي رحمه الله كتاباً استعرض فيه محنة الإمام أحمد رحمه الله، وسماه «محنة الإمام أحمد».

[2] انظر: الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، البزار، ص67، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، المحمود، ص174.

[3] هو القاضي أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد بن حريزالأيادي البصري البغدادي، ولد سنة ستين ومائة بالبصرة، ولي القضاء في خلافة المعتصم والواثق بالله، وكان من دعاة القول بخلق القرآن، وعذب وسجن أئمة السنة، وبعضهم مات بسبب فتنته ودعوته إلى البدعة، توفي سنة أربعين ومائتين من الهجرة. انظر: تاريخ الاسلام، الذهبي، ج5/758.

أسمائه وصفاته وأفعاله، ولمَّا دخل على الإيمانِ بالغيبياتِ وأمور الآخرة، لوجدنا أنَّ من آثاره انكار جملة من أمور الآخرةِ بدعوى أنها أخبار ظنية غير متواترة، ولمَّا دخل هذا العلم على باب القضاء والقدر، وجدنا من أثاره إنكار تقدير الله عز وجل للأشياء وعلمه السابق، ومشيئته سبحانه وتعالى، وأغلب الفرق الكلامية ضلُّوا في باب القضاء والقدر ضلالاً بعيداً؛ لكونهم لم ينضبطوا بضوابط السلف في أبواب الاعتقاد كلها، وفي باب القضاء والقدر على وجه الخصوص.

ولهذا لمَّا أدرك السلفُ أثر هذا العلم وخطره أنكروه وحذَّروا من الخوض فيه وتعلمه، ومن هنا يتبين خطأ اعتقاد كثير من المتكلمين بأن علم الكلام يُستفاد منه الرد على الفلاسفة والزنادقة، وإنما الحق والصواب هو العلم المُستقَى من نصوص الكتاب والسنة، والآثار المأثورة عن السلف الصالح رضي الله عنهم، ومن بديعِ ما قاله الإمام الأوزاعي رحمه الله:" فاصبر نفسك على السُنَّة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكُفَّ عمَّا كَفُّوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنَّه يَسَعُك ما وَسِعَهُم"[1]، ومن السلف من اعتبر أن علم الكلام ليس بعلم، وإنما هي آراء واجتهادات عقلية، ونظريات فلسفية، يقول إمام أهل الشام الأوزاعي رحمه الله:" العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ وكل علم لم يأت من أصحاب محمد فليس بعلم".[2]

ولهذا قال ابن الجوزي رحمه الله:" لو أنَّ رجلاً أوصى بكتبه من العلم لآخر، وكان فيها كتب الكلام لم تدخل في الوصية؛ لأنه ليس من العلم".[3]

ثالثاً: أشهر المتكلمين، ومصنفاتهم.

لقد برز في علم الكلام على مر القرون عدداً ليس بالقليل من العلماء؛ وما ذاك إلا لتبنّي أغلب الفرق الكلامية هذا العلم، وسعيها في التأليف في مآثره ونشره، ولا شك أنَّ كلَّ فرقةٍ لها من يؤيدها ويدعو إليها، وتلاميذ ينقُلونَ علم أسلافهم لمن بعدَهم، وبالتَّالي يصعُب حصر علماء الكلام على مر القرون، وقد يكون من الصَّعب الوقوف على تصانيف من أسَّس تلك الفرق؛ لكونِ كلَّ فرقة عندما ظهرت كانت متضمّنة لبعض الآراء العقدية المخالفة لعقيدة السلف، بخلاف المتأخرين من أصحاب تلك الفرق فهم يحرصون على جمع كلام متقدّميهم، وتدوين اعتقادهم.

---

(1) الشريعة، الأجري، ج673/2.

(2) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ج617/1.

(3) الآداب الشرعية، ابن مفلح، ج221/1.

ولهذا لم تَذْكر كتب التراجم مصنَّفات لمعبد الجهني، وغيلان القدري، وواصل بن عطاء مؤسس فرقة الاعتزال، لكنَّ المتأخرين منهم قد حرصوا على جمع كلام علمائهم، ثم إنَّ بعض الفرق الكلامية لم يكن لهم عناية بالتصنيف كالخوارج، وبعض الفرق الكلامية كالمرجئة وإن ظهرت كفرقة مستقلة ذات طابع عقدي معين، ولكنها تداخلت مع الفرق الأخرى كالجهمية والأشعرية، ثم مع تأخر القرون واختلاط أصحاب الفرق ببعضهم البعض، أصبح المعتزلي يتبنَّى عقائد القدرية وبعض آراء الخوارج، والأشعري يتبنى عقائد الجبرية، وبعض آراء المرجئة؛ ولذلك المتكلمون ليسُوا على درجةٍ واحدة، ومن يستقرئ القرون المتأخرة يجد أنَّ من أكثر الفرق الكلامية ظهوراً، وتتبنى آراءً عقدية ذات طابع منهجي مُحدد، ولها علماء يدعون إليها، وأتباع ينشرون هذه الآراء إلى زماننا وعصرنا، فرقتان هما: المعتزلة والأشاعرة، ولا شك أنَّ في كل فرقة يوجدُ بها من برز وفَاق أقرانه، وذاع صيته أكثر من غيرِهِ، فَمِن أشهر من برز من المتكلمين من أصحاب الفرقة الإعتزالية والأشعرية وهم:

1-أبرز المتكلمين من المعتزلة:

ظَهَرَ من المعتزلة رجال كُثُر، لهم الأثرُ البارز في نشر آرائهم الكلاميَّة، وصنَّفوا تصانيفاً كثيرة في بيان معتقداتهم، ومن أشهر رجال المعتزلة ومصنَّفَاتهم:

أ- **النظَّام**: (160هـ أو 185هـ- 221هـ).

وهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيَّار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري المتكلم، تكلَّم في القدر، وكان في شبابِهِ يصاحبَ الفلاسفةِ، وكان يقول: يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد؛ لأنه لو لم يفعل به ما فيه صلاحه لكان قد بخل عليه، وركَّب على هذا فقال: كل ما فعله الله بالكفار فهو صلاحهم ولم يكن في مقدوره أصلح مما فعل، وكان من قوله أن القرآن لا معجزة في نظمه وكان ينكر سائر المعجزات مثل انشقاق القمر وإن كان قد نطق القرآن به في قوله تعالى:﴿ **اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَر**﴾ [القمر:1]، وكان يُنكِر تَسبيح الحَصَى في يد النبي ﷺ ونبوع المَاء من بَين أَصَابِعه، وكان يميلُ إلى مذهبِ البراهمةِ الَّذين يُنكرُون جميعَ الأنبياء، وكان ينكر الاجماع وما اتفق عليه الصحابة، واشتُهر بالفسق والفجور، حتَّى انقضَت حياتُهُ وهو سكران سنة 221هـ، وقيل 223هـ، وقد قال بكفره أكثر المعتزلة، منهم

أبو الهذيل العلاف، والجبائي، مع أنَّ الرجل كان مشهوراً بتبنّيه عقائد المعتزلة، وإن خالفهم في بعض المعتقدات.[1]

ب- **أبو الهذيل العلَّاف:** (135هـ-227هـ).

وهو محمد بن الهذيل البصري العلاف، رأس المعتزلة، صاحب التصانيف الذي زعم أن نعيم الجنة وعذاب النار ينتهي، وأنكر صفات الخالق سبحانه حتى العلم والقدرة، وقال بأن علم الباري هو ذاته، وقدرته هي ذاته، وعلى هذا تصبح صفة العلم والقدرة بمعنى واحد؛ لكونهما يرجعان لذات واحدة، كما ويقول بتناهي مقدورات الله، ولا يقدر الله عز وجل على إحياء ميت، ولا على إماتة حي، ولا تحريك ساكن، ولا تسكين متحرك، ويقول بأن كلام الله تعالى ما هو إلا عَرَضَ لا في محل، وكان قد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزال، وطالَ عُمره حتى جاوز التّسعين سنة، ومات سنة 227هـ، وقيل سنة 235هـ في أول خلافة المتوكّل، وإليه تُنسب الفرقة الهذلية من المعتزلة.[2]

قال الخليفة المأمون لحاجبه يوماً:" انظر من بالباب من أصحاب الكلام؟" فخرج وعاد إليه فقال: بالباب أبو الهذيل العلاف، وهو معتزلي، وعبد الله بن إباض الإباضي، وهشام بن الكلبي الرافضي. فقال المأمون:" ما بَقِيَ من أعلامِ جنَّهم أحدٌ إلَّا وقد حَضر".[3]

جـ- **الجَاحِظ:** (159هـ أو 163هـ- 255هـ).

وهو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف أخذ عن النظام، ومن أقواله: أنَّ الله تعالى لا يدخُل أحدا النار، ولكن النَّار بطبعها تجذب إلى نفسها أهلها، ثم تُمسكهم في جوفها خالداً مخلداً، وقال في الجنة أنها تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها فيبطل به الرغبة والرهبة والثواب العقاب من الله تعالى، من تصانيفه: كتاب الأصنام، والطبائع، والمحاسن والأضداد، توفي سنة 255هـ.[4]

---

[1] انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص131، التبصير في الدين، الاسفراييني، ص72، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج541/10.

[2] انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص102، التبصير في الدين، الاسفراييني، ص70، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج542/10.

[3] تاريخ بغداد، البغدادي، ج582/4.

[4] انظر: التبصرة في الدين، الاسفراييني، ص82، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج526/11.

د- **أبو علي الجُبَّائي:** (235هـ-303هـ).

وهو محمد بن عبد الوهاب البصري، كبير المعتزلة في زمانه حتى انتهت إليه رئاستهم، فخلفه ابنه أبو هاشم الجبائي، وأخذَ عنه فن الكلام أيضاً أبو الحسن الأشعري، ثم خالفه ونابذه، وأبو علي هو الذي أغوى أهل خوزستان[1]، وله من البدع المغلظة ما لا يُحصى، كقوله بأن الله لا يرى نفسه ولا يرى غيره، وقوله بأنَّ اللهَ لا يسمع، ويحرّف آيات اثبات صفة السمع، بأنَّه عالم بالمسموع، لا صفة السمع حقيقة، وهو الذي ذلَّل علم الكلامِ وسهَّله، ويسَّر ما صعُب منه، وله كتابُ الأصول، وكتابُ النهي عن المنكر، وكتابُ التعديل والتجويز، وكتابُ الاجتهاد، وكتابُ الأسماء والصفات، وكتابُ التفسير الكبير، وكتابُ الرّد على ابن كلاب، وإليه تُنسب فرقة الجبائية من المعتزلة، توفي سنة 303هـ.[2]

هـ- **أبو هاشم الجُبَّائي:** (275هـ-321هـ).

وهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، المعتزلي، من كبار الأذكياء، أخذ عن والده، وله كتاب الجامع الكبير، وكتاب العرض، وكتاب المسائل العسكرية وغيرها، وله تلاميذ كُثُر، وإليه تُنسَب فرقة البهشمية، وكان يزعم بأن العبد يكون مستحقاً للعقاب من غير فعل ما يوجب العقوبة، وكان يقول بالأحوال[3] التي عدَّها أئمة أهل السنة من مُحالات علم الكلام، وكان يقول بأن الطهارة، والوقوف بعرفة، والسعي والطواف، وإخراج الزكاة ليس بواجبٍ شرعاً، وهذه الآراء خالفَ فيها إجماع الأمّة، توفي سنة 321هـ.[4]

و- **القاضي عبد الجبَّار:** (359هـ-415هـ).

---

[1] خوزستان: وهي بلدة قريبة من الأهواز تقع بين فارس والبصرة وواسط، وعامَّتهم يتحدثون الفارسية والعربية، وبعضهم يتحدث باللسان الخوزي، وهي لهجة ليست عربية، ولا سريانية، ولا فارسية، وانَّما هي لهجة مستقلة، وغالب أهلها على عقيدة المعتزلة. انظر: معجم البلدان، الحموي، ج2/404-405.

[2] انظر: التبصير في الدين، الاستفراييني، ص84-88، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج14/183.

[3] الأحوال المراد بها الصفات المعنوية التي انفرد أبو هاشم الجبائي بإثباتها دون سائر المعتزلة مع نفيه لصفات المعاني، أي أنه ينفي العلم والقدرة والإرادة والسمع إلى آخر الصفات ثم يثبت كونه عالماً وقادراً ومريداً سميعاً، وهذه الكوكنة هي الأحوال، وهذا باطل وتناقض بيّن، فليس هناك قادر من غير قدرة، ولا عالماً بلا علم، ولا سميعاً بلا سمع؛ ولهذا عدَّ السلفُ هذا من محالات علم الكلام لأنه لا معنى له. انظر: العقل والنقل عند ابن رشد، الجامي، ص100.

[4] انظر: التبصير في الدين، الاسفراييني، ص86، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج15/63-64.

وهو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل المعتزلي الرازي الهمذاني، يلقبه المعتزلة بقاضي القضاة ولا يطلقونه على سواه، كان إمام الاعتزال في زمانه، حتى انتهت رئاسة الإعتزال إليه، وصار شيخها وعالمها، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله أكثر من غيره؛ لنقله أغلب آراء المعتزلة المتقدمين ويرجح بينها، حتى قيل عنه بأنه فَتَقَ علم الكلام، ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب، وضمّنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتّفق لأحد مثلَه، ومن مصنَّفاته الكلامية: شرح الأصول الخمسة، وشرح الأعراض، والمغني في أبواب التوحيد والعدل وغيرها، توفي سنة 425هـ.[1]

2-أبرز المتكلمين من الأشاعرة.

بَرَزَ من متكلمي الأشاعرة عدد من العلماء، ومن أشهرهم:

أ- **الباقلّاني (338هـ-402هـ):**

وهو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم، ابن الباقلاني البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، وكان يضرب بفهمه وذكائه المثل، صنف تصانيفاً بديعة في الرد على الرافضة، والمعتزلة، والخوارج، والجهمية، والكرامية، وهذا سبب تأثر بعض الحنابلة به، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، ومع ذلك كان يخالف علماء الأشاعرة في جملة من معتقدهم رحمه الله، وكان ذكيا بارع المناظرة، ونُقلت عنه مناظرات للنصارى، حتى ذُكر أن ملك النصارى خشي على الديانة النصرانية من قوة حجته، وإفحامه لخصومه، قال عنه شيخ الاسلام رحمه الله:" القاضي أبو بكر محمد بن الخطيب الباقلاني المتكلم، وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثلة لا قبله ولا بعده"[2]، ولعل هذا كان السبب الأعظم في انتشار المذهب الأشعري، خصوصاً في بلاد المغرب، ومن كتبه الكلامية: كتاب تمهيد الأوائل وتخليص الدلائل، واشتهر بالتمهيد، وهو يُعدُّ من أهم كتب الأشاعرة، وفيه تفصيل مسائل الصفات والقدر وغيرها على وفق مذهب الأشاعرة، وصنَّف في إعجاز القرآن، وله كتاب الابانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة، وله كتاب دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من

---

[1] انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج244/17، طبقات الشافعية، السبكي، ج97/5، طبقات المعتزلة المرتضى المهدي، ج112/1-113.

[2] الفتوى الحموية، ابن تيمية، ص203.

الأوائل ومنتحلي الإسلام، ويُعد الباقلاني من أبرز متقدمي الأشاعرة الذين ساهموا في تطوير مذهب الأشاعرة، توفي سنة 403هـ.[1]

ب- عبد القاهر البغدادي (ت429هـ):

هو عبد القاهر بن طاهر بن عبد الله، أبو منصور البغدادي التميمي، تتلمذ على يد أبي إسحاق الاسفراييني، برز في الفقه والأصول وعلم الكلام، له كتاب الفرق بين الفرق، وأصول الدين، والبغدادي أحد أعلام الأشاعرة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس، وكان لا يخالف من سبقه من الأشاعرة في مسائل العقيدة والكلام، وكان ينقل في كتابه أصول الدين أقوال الكلابية والأشعرية، ويرى أن أول الواجبات النظر، وينفي فيه الصفات الاختيارية، كانت وفاته سنة 429هـ.[2]

جـ- أبو المعالي الجويني (419هـ-478هـ):

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية، الجويني، النيسابوري، أبو المعالي، إمام الحرمين، تتلمذ على أبيه أبو محمد الجويني، من مؤلفاته الكلامية: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، وكتاب لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، وكلا الكتابين على عقيدة الأشاعرة، وهو يعد من متأخري الأشاعرة، توفي رحمه الله سنة 478هـ[3]، وقد ساهم في تقريب مذهب الأشاعرة إلى الإعتزال.[4]

إلَّا أنَّه رجع في آخر حياته رحمه الله لمعتقد السلف كما أثبت ذلك في كتابه النظَّامية الذي أشاد فيه بمعتقد السلف وأثنى عليه، وقد نَقَلَ رجوعه عدد من الأئمة، ونَقَّل الذهبي بعضَ ما نُقل عن إمام الحرمين ما يُظهر توبَته وندمَه.

ومن ذلك يقول الامام الجويني:" قرأتُ خمسينَ ألفاً في خمسينِ ألفاً ثُمَّ خلَّيتُ أهلَ الإسلامِ بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبتُ البحرَ الخِضَم وغُصتُ في الَّذي نُهيَ أهلُ الإسلام، كلُّ ذلكَ في طلبِ الحقّ، وكنتُ أهرُب في سالفِ الدهرِ من التقليدِ، والآن فقد رجعتُ إلى كلمةِ الحقّ

---

[1] انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، اليحصبي، ج213/2، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج190/17، تاريخ بغداد، البغدادي، ج364/3، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، المحمود، ج534/1.

[2] انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج136/5-139، موقف ابن تيمية من الاشاعرة، المحمود، ص569-570.

[3] انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج468/18-470.

[4] انظر: أثر علم الكلام على المنتسبين إليه، باصمد، ص73.

عليكُم بدينِ العجائزِ، فإن لم يدركني الحق بلطيف برّه فأموتُ على دين العجائز ويختم عاقبةَ أمري عندَ الرحيلِ على كلمةِ الإخلاصِ لا إله إلا الله فالويل لابن الجويني"[1].

د- أبو حامد الغزالي (450هـ-505هـ):

الإمام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزَالي، لَزِمَ إمام الحرمين، فَبَرعَ في الفقه والكلام والجدل، وقد كان مولعاً بالتصوُّف والفلسفة، وكتابُه إحياء علومِ الدينِ[2] والمنقذ من الضلال شاهد على ذلك، نَقَلَ الإمام الذَّهبي عن القاضي عياض قوله عن الغزالي:" والشيخ أبو حامد ذو الأنباء الشنيعة، والتصانيف الفظيعة غلا في طريقة التصوف، وتجرَّد لِنَصرِ مذاهبهم، وصار داعيةً في ذلك، وألَّف فيه تواليفه المشهورة، أُخذ عليه فيها مواضع، وساءت به ظنون أمه، والله أعلم بسرّه، ونفذَ أمرُ السُّلطان عندنا بالمغرب وفتوى الفقهاء بإحراقها والبعد عنها، فامتُثل ذلك".[3]

وله كتاب معارج القدس، أظهر فيه طريقة التأويل على مذهب الأشاعرة، وهو يُعدُّ من أعلام الاشاعرة، ووافق الأشاعرة في الكثير من مُعتقداتِهم، مثل إنكاره الأسباب، وقوله بقانون التأويل الكلامي.[4]

وذَكَرَ الإمام الذَّهبي بعض تأويلاته كتأويله لصفة الكلام، وتأويله لميزان الأعمال يوم القيامة:" وأنَّ موسى سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف [إلى أن قال] ميزانُ الأعمالِ معيار يُعبَّر عنه بالميزان، وإن كان لا يساوي ميزان الأعمال ميزان الجسم الثقيل، كميزان الشمس، وكالمسطرة التي هي ميزان السطور، وكالعروض ميزان الشعر".[5]

---

[1] سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج471/18.

[2] قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن رحمه الله:" وقد سلك- أي الغزالي- في الإحياء طريق الفلاسفة والمتكلمين في كثير من مباحث الإلهيات وأصول الدين، وكسا الفلسفة لحاء الشريعة، حتى ظنها الأغمار والجهال بالحقائق من دين الله الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، ودخل به الناس في الإسلام، وهي في الحقيقة محض فلسفة ... وقد حذر أهل العلم والبصيرة من النظر ومطالعة خافيه وباديه، بل أفتى بتحريقه علماء المغرب ممن عُرِفَ بالسنة، وسماه كثير منهم " إماتة علوم الدين". المبين في التحذير من كتاب إحياء علوم الدين، آل الشيخ، ص43-44.

[3] سير أعلام النبلاء، سير أعلام النبلاء، ج327/19.

[4] انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، المحمود، ص627-629.

[5] سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج345/19.

وبعد خوضه في المباحث الكلاميَّة طيلة حياته تفضَّل الله عز وجل عليه بعظيمِ منّه ورحمتهِ، وصنَّفَ في آخرِ حياته كتابُ إلجامِ العوام عن علم الكلام، الذي أشادَ فيه بمذهبِ السَّلف، وأثنى عليه؛ لأنه مذهب الصحابة والتابعين، وتحدَّث عن حقيقته مبيّناً أنَّه هو الحق، وأنَّ من خالفَ السلف فهو مبتدع، فانشغل بالنظر في صحيحي البخاري ومسلم حتى تُوفّي رحمه الله سنة 505هـ.[1]

وبسبب كثرة نظره في كلام الفلاسفة ونقله عنهم، ومع أنَّه قد صرح بكفرهم، إلا أن رواسب الفلسفة بقيت آثارها ظاهرة على بعض عباراته رحمه الله.[2]

يقول عنه تلميذه القاضي ابن العربي:" شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قَدَر".[3]

هـ- أبو بكر ابن العربي (468هـ-543هـ):

القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المالكي الحافظ أحد الأعلام، وعالم أهل الأندلس، صاحب التصانيف، له كتاب عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي، وكتاب المحصول في الأصول ومن كتبه الكلامية كتاب المتوسط في الاعتقاد، انتصر فيه لمذهب الأشاعرة في الصفات، توفي رحمه الله سنة 543هـ.[4]

و- الشهرستاني (479هـ-548هـ):

أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلّم على مذهب الأشعري، أخذ علم النظر والأصول عن أبي القسم الأنصاري، وأبي نصر بن القشيري، ووعظ ببغداد، واتُّهم بمذهب الباطنية، وله في علم الكلام كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، وكتاب الملل والنحل، توفي رحمه الله سنة 548هـ[5]، وقبل وفاته عاد لمذهب السلف، وأظهر ندمه وحيرته وذمه لعلم الكلام، وقد وَصَف حال أهل الكلام قائلاً:[6]

---

[1] انظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه، الجامي، ص159.

[2] انظر: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ابن تيمية، ص279.

[3] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج5/1.

[4] انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج198/20-204، شذرات الذهب، ابن العماد، ج141/4.

[5] انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ج273/4، شذرات الذهب، ابن العماد، ج149/4.

[6] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج159/1.

لعمري[1] لقد طفت المعاهد كلها	وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر	على ذقن أو قارعاً سن نادم

و- فخر الدين الرازي (544هـ-606هـ):

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري، الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب بفخر الدين، المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي، فريد عصره، ونسيج وحده، فاقَ أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات، وعلم الأوائل، له تصانيف كثيرة في التفسير، وفي علم الكلام، كالمطالب العالية، ونهاية العقول، وكتاب الأربعين، والمحصل، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وشرح الإشارات لابن سينا، والمباحث المشرقية، وغيرها من المُصنَّفات، توفي رحمه الله سنة 606هـ.[2]

وكان له الأثر البارز في تقريب مذهب الأشاعرة إلى الاعتزال[3]، وقد نُقِلت عنه عبارات أظهر فيها ندمه على خوضه في علم الكلام طيلة حياته، قال ابن العماد الحنبلي:" وقال ابن الصلاح أخبرني القطب الطوعاني[4] مرتين أنَّه سمع فخر الدين الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى، ورُويَ عنه أنه قال: لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فلم أجدها تروي غليلاً، ولا تشفي عليلاً، ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن، أَقرأُ في التنزيه، ﴿ **وَاللَّـهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ**﴾، وقوله تعالى:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ و﴿ **قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ** ﴾، وأقرأ في الإثبات: ﴿ **الرَّحْمَـٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ** ﴾، ﴿ **يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ** ﴾، و﴿ **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾، ...، ثم قال: وأقول من صميم القلب، من داخل الروح أني مقر بأن كل ما هو

---

[1] ذهب بعض العلماء إلى اعتبار لفظ لعمري، حلفاً بغير الله عز وجل، ولا يجوز التلفظ به، روى ابن أبي شيبة رحمه الله في المصنف عن كعب أنه قال:" إِنَّكُمْ تُشْرِكُونَ"، قَالُوا: كَيْفَ يَا أَبَا إِسْحَاقَ؟ قَالَ:" يَحْلِفُ الرَّجُلُ لَا وَأَبِي، لَا وَأَبِيكَ، لَا لَعَمْرِي، لَا وَحَيَاتِكَ، لَا وَحُرْمَةِ الْمَسْجِدِ، لَا وَالْإِسْلَامِ، وَأَشْبَاهِهِ مِنَ الْقَوْلِ". مصنف ابن أبي شيبة، ج3/ 79، وقد سئل الإمام أحمد عن هذا اللفظ قال:" ما أعلم به بأساً" مسائل الإمام أحمد، اسحاق بن منصور، ج4893/9، ولكن ذهب بعض أهل العلم إلى توجيه هذا اللفظ، فقال:" والتوجيه أن يقال: إن أراد القسم منع، وإلا فلا، كما يجري على اللسان من الكلام مما لا يُراد به حقيقة معناه". معجم المناهي اللفظية، أبو زيد، ص456.

[2] انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج249/4.

[3] انظر: أثر علم الكلام على المنتسبين إليه، باصمد، ص76-77.

[4] لم يقف الباحث على ترجمة القطب الطوعاني.

الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك وكل ما هو عيب ونقص فأنت منزه عنه"[1] ونظم أبياتاً أظهر فيها توبته ورجوعه وندمه، وذمه لعلم الكلام فقال:[2]

نـهـايــة إقـدام الـعـقـول عـقــال	**وأكـثـر سعي العالـمـيـن ضلال**
وأرواحنا في وحشة من جسومنا	**وحــاصــل دنـيـانـا أذى ووبــال**
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	**سـوى أن جمعنا فيه قيل وقال**

فهؤلاء بعض من برزوا من الأشاعرة والمعتزلة من علماء الكلام واشتُهروا وذاع صيتهم، وأسماء بعض مصنَّفاتهم الكلامية، ومنهم من تاب ورجع إلى مذهب السلف ونُقل عنهم ذم علم الكلام، وبعضهم بقي على مذهبه ولم يُنقَل تراجعه.

رابعاً: موقف أئمة السلف وعلماء السُّنة من علم الكلام.

لقد كان لعلم الكلام الأثر السلبي على عقيدة السلف، فترتب عليه مفاسد عظيمة، صرفت المسلمين عن عقيدة السلف الصالح المبنية على أدلة الكتاب والسنة، الموافقة للفطر والعقول، فلم تعرف البشرية هذا العلم إلا مع تأثر المسلمين قديماً بالفلسفات اليونانية، فمن أعظم مفاسد هذا العلم، كونُه جَعَلَ العقل حكماً ومقدماً على نصوص الكتاب والسنة، وأدى هذا العلم إلى صرف المسلمين عن عقيدة التوحيد، التي نادى بها الأنبياء، فأصبح المشتغلون بهذا العلم يبحثون في دلائل إثبات الخالق، مع أن معرفة الخالق أمر مركوز في الفِطَر، كما وأدى الانشغال بهذا العلم إلى انحراف أتباعه عن معرفة أسماء الله وصفاته وإثباتها، من غير تحريف أو تأويل، كما وأدى هذا العلم إلى إحداث ألفاظ مجملة لم يعرفها السلف الصالح كلفظ الحيز، والجهة، والعرض، والجوهر، والأبعاض، والتسلسل.

وكفى بهذا العلم ذماً كونه جعل الخالق بمنزلة المخلوق؛ لاستعمالهم قانون قياس الغائب على الشاهد[3]، ولو لم يكن في بيان مفاسد هذا العلم إلَّا كونه يفتح الباب للزنادقة والملاحدة للطعن في عقيدة السلف لكفى بهذا العلم ذماً؛ ولهذا وقف السلف في وجه هذا العلم، والدَّاعين إليه وردُّوا عليهم باطلهم بالكتاب والسنة، حتى كان ذلك إجماعا منهم على ذم علم الكلام وأهله،

---

[1] شذرات الذهب، ابن العماد، ج21/5-22.

[2] انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج129/1.

[3] كتب في بطلان قياس الغائب على الشاهد وأثره بحث علمي بعنوان: قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضاً ونقداً على ضوء منهج أهل السنة والجماعة، للباحث كمال الصريصري.

يقول الإمام ابن رجب رحمه الله:" ورُوي ... ذم الكلام وأهله عن مالك، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وابن مهدي، وأبي عبيد، والشافعي، والمزني، وابن خزيمة. وذكر ابن خزيمة النهي عنه عن مالك، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأبي حنيفة، وصاحبيه، وأحمد، وإسحاق، وابن المبارك، ويحيى بن يحيى، ومحمد بن يحيى الذهلي- وغيرهم من الأئمة- ...، فتبين بذلك أن النهي عن الكلام إجماع من جميع أئمة الدين من المتقدمين من الفقهاء وأهل الحديث".[1]

وهذا هو دأب السلف- رضي الله عنهم- فلم يكونوا ليرتضوا بالبدعة حتى يردوها بالسنة، روى الإمام اللالكائي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنه قال:" والله ما أظن على ظهر الأرض اليوم أحداً أحب إلى الشيطان هلاكاً منّي" فقيل: وكيف؟، فقال:" والله إنه ليحدث البدعة في مشرق أو مغرب، فيحملها الرجل إلي، فإذا انتهت إليَّ قمعتُها بالسنة"[2].

وما قابل أئمة السلف هذا العلم بالذَّم، إلَّا لكونه مبنيٌّ على الجدل والمناظرات والخصومات في الدين، و لهذا لا عجب مما نُقِل عن السلف في رفض هذا العلم، وتحريم الخوض فيه، ومن تلك الآثار المأثورة عن أئمة أهل السنة:

1- **قول الإمام أبو حنيفة رحمه الله** لأحد أصحابه لما سأله عن العَرَضْ، والأجسام، فقال: "مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة".[3]

2- قول الإمام مالك رحمه الله:

أ- عندما دخل عليه رجل فسأله عن القرآن، فقال:" لعلَّك من أصحاب عمرو بن عبيد لعن الله عمراً فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، و لو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة، والتابعون كما تكلموا في الأحكام، والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل".[4]

ب- وقال رحمه الله:" أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل، تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد عليه الصلاة والسلام، لجدل هؤلاء".[5]

---

[1] فتح الباري، ابن رجب، ج235/7.

[2] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج61/1.

[3] ذم الكلام، الهروي، ج207/5.

[4] المصدر السابق، ج72/5.

[5] حلية الأولياء، أبو نعيم، ج324/6.

ت- وقال أيضاً رحمه الله:" إياكم وأهل البدع"، فقيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال:" أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله، وصفاته، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة، والتابعون لهم بإحسان".[1]

لذلك ذكر الإمام مالك رحمه أنه لا تصح الإجارة في كتب أهل الكلام فقال رحمه الله:" لا تجوز الإجارة في شيء من كتب أهل الأهواء والبدع والتنجيم، وذكر كتباً ثم قال: وكتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هي كتب أصحاب الكلام من المعتزلة وغيرهم، وتفسخ الإجارة في ذلك، وكذلك كتب القضاء بالنجوم وعزائم الجن وما أشبه ذلك".[2]

3-**قول الإمام الشافعي رحمه الله:**

أ- قال رحمه الله في معرض ذمه لعلم الكلام وأهله:" حُكمي في أهلِ الكلامِ أن يُضربوا بالجريدِ، ويُحملوا على الإبلِ، ويُطافُ بهم في العشائرِ والقبائلِ، ويُنادى عليهم: هذا جزاء من تركَ الكتابِ والسنةِ وأقبلَ على الكلامِ".[3]

ب- **وقال أيضاً رحمه الله:**" لأن يُبتلى المرء بما نهى الله عنه خلا الشرك بالله خير من أن يُبتلى بالكلام".[4]

4- **وقال الإمام أحمد رحمه الله:**" من تَعاطى الكلام لم يُفلح، ومن تَعاطَى الكلام لم يخلُ قلبَه أنْ يَتَجهَّمْ".[5]

5- **وقال العلَّامة الشوكاني رحمه الله** حاكياً عن نفسه:" وها أنا أخبرك عن نفسي ما وقعت فيه في أمسي فإني في أيام الطلب، وعنفوان الشباب شُغلت بهذا العلم الذي سمُّوه، تارة علم الكلام، وتارة علم التوحيد، وتارة علم أصول الدين، وأكببتُ على مؤلفات الطوائف المختلفة منهم، ورُمت الرجوع بفائدة، والعود بعائدة فلم أظفر من ذلك بغير الخيبة، والحيرة فكان ذلك من الأسباب التي حببت إلي مذهب السلف".[6]

---

[1] ذم الكلام، الهروي، ج70/5.

[2] جامع بيان العلم وفضله ابن عبد البر، ج2/ 130-131.

[3] مناقب الشافعي، البيهقي، ج462/1.

[4] آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم، ص143.

[5] الإبانة الكبرى، ابن بطة، ج538/2.

[6] التحف في مذاهب السلف، الشوكاني، ص47.

وقد نَظَمَ الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد الأندلسي القحطاني، أبياتاً بديعة في التحذير من هذا العلم، فقال رحمه الله:[1]

عـلـمُ الـكـلامِ وعـلـمُ شرعِ محمَّدٍ	**يتغايـرانِ ولـيسَ يَشـتـبهـانِ**
أخذُوا الكلامَ عنِ الفَلاسِفَةِ الأُوْلَى	**جَحَـدُوا الشَّـرائِـعَ غَـرَّةً وأمَـانِ**
حَمَلُوا الأُمورَ عَلَى قِيَاسِ عُقُولِهِم	**فَـتَـبَـلَّـدُوا كَـتَـبَـلُّـدِ الـحَـيـرَانِ**

فهذه جملة من آثار السلف في ذمّهم لعلمِ الكلام، والنُّقول عنهم كثيرة في هذا الباب، وقد صُنّف في ذمه التصانيف الكثيرة، مثل كتاب أحاديث في ذم الكلام وأهله لأبي الفضل عبد الرحمن المقرئ، فهل يقول قائل بعد بأنَّ غرض علم الكلام هو الانتصار لعقيدة السلف، أو الحجاج عن العقائد والدفاع عنها كما قال المتكلمون، وقد ذمه السلف، فلو كان هذا العلم خيراً لسبقنا إليه من هو خيرٌ من هؤلاء المتكلمين.

ولهذا قال الإمام ابن رجب رحمه الله:" فمن عرف قدر السلف عرف أن سكوتهم عما سكتوا عنه من ضروب الكلام، وكثرة الجدال، والخصام، والزيادة في البيان على مقدار الحاجة لم يكن عيّاً ولا جهلاً ولا قصوراً، وإنما كان ورعاً وخشيةً لله، واشتغالا عما لا ينفع بما ينفع".[2]

وبهذا يظهر بطلان ما ادَّعاه المتكلمون من كون هذا العلم، يُثبت العقائد ويبحث عن ذات الله عز وجل، ويدفع الشبه؛ لأن هذا العلم مبني على شبه وجدليات عقلية مستمدة من الفلاسفة؛ ولهذا أجمع السلف على تحريمه وذمه ذماً شديداً، وها هو الإمام أبو حامد الغزالي الذي خاض في علم الكلام سنوات ينقل إجماع السلف على تحريمه وذمّه رحمه الله فقال:" وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف ... وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نُقل عنهم من التشديدات فيه، وقالوا: ما سكت عنه الصحابة- مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم- إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر ".[3]

---

[1] نونية القحطاني، القحطاني، ص45.

[2] فضل علم السلف على علم الخلف، ابن رجب، ص92.

[3] إحياء علوم الدين، الغزالي، ج95/1.

الفصل الأول: عضد الدين الإيجي حياته، وعصره، ومنهجه في التلقي والاستدلال، ومناقشته.

المبحث الأول: حياة الإيجي.

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه، ومولده، وتوليه القضاء، ووفاته

أولاً: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه:

1- اسمه ونسبه وكنيته:

هو عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار[1] البكري[2] بن أحمد[3]، ويُكنَّى بأبي الفضل المُطَرَّزي[4]، القاضي الإيجي[5] الشيرازي[6]. ويُذْكَر أنه من نسل أبي بكر الصديق ﷺ.[7]

2- لقبه:

ويلقب بشيخ العلماء والشافعية[8]، وأكثر لقب اشتُهِر به: لقب عضد الدين، أو عضد الله أو عضد الملة والدين.

---

[1] انظر: طبقات الشافعية، الاسنوي، ج109/2، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج27/3، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر، ج196/2، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، ج75/2، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، ج326/1، وهذا النسب قد أجمعت عليه كتب التراجم فلا خلاف بينهم على هذه النسبة.

[2] انظر: هدية العارفين، البغدادي، ج527/5، شرح مختصر المنتهى الأصولي، الإيجي، ج4/1.

[3] وهذا الاسم أورده الإمام السبكي في الطبقات، انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10.

[4] أثبَتَ نسبة هذه الكنية للإيجي: خير الدين الزركلي في الأعلام، ج295/3، ولم تذكُر كتب التراجم المقصود بالمطرزي، وقد يُراد به (والله أعلم) مكان معين، أو من التطريز فلعل أحد أجداده كان يشتغل به، مع أن الإيجي ووالده كانا قاضيان.

[5] نسبة إلى بلدة إيج، وإيج بلدة كثيرة البساتين والخيرات في أقصى بلاد فارس ... وأهل فارس يسمونها إيك منها أبو محمد عبد الله بن محمد الإيجي النحوي الأديب. انظر: معجم البلدان، الحموي، ج287/1، الأماكن أو ما اتفق لفظه وافترق مسماه من الأمكنة، الهمداني، ص11.

[6] نسبة إلى شيراز، وهي مدينة تقع بأرض فارس جنوب إيران على بعد حوالي (1500 كلم) من طهران، وهي عاصمتها، وهي مدينتها العظمى، وبها الديوان والمجبى، وهي مدينة إسلامية بناها محمد بن القاسم، وتعد إحدى المدن الزراعية المهمة بإيران. انظر: الموسوعة الموجزة، عبد اللطيف وأخرون، ج76/11، الروض المعطار، الحميري، ص351. معجم البلدان، الحموي، ج380/3، موسوعة المدن العربية، شامي، ص268.

[7] انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10.

[8] انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، ج174/6.

ولعلَّ هذه الألقاب آنذاك كانت تُعد من الألقاب الفخرية؛ لعلو مكانة العلماء وبروزهم في كثير من العلوم والفنون.[1]

ثانياً: مولده:

اتفق المؤرخون على مكان مولد عضد الدين، إلا أنهم اختلفوا في تاريخ مولده، فذهب المؤرخون إلى أنه نشأ وترعرع في بلدة إيج من نواحي شيراز في أقصى بلاد فارس[2]، وأما عن تاريخ مولده فقد اختلف المترجمون له في تحديده، وقد ذهب تاج الدين السبكي إلى أن تاريخ ولادته كان سنة ثمانون وستمائة للهجرة[3]، بينما ذهب الإمام ابن حجر العسقلاني والسيوطي والشوكاني[4] إلى أن مولده بعد السبعمائة للهجرة، وذهب المؤرخ ابن العماد الحنبلي إلى أن مولده بالتحديد سنة ثمانية وسبعمائة للهجرة[5].

ولعل الرَّاجح في تعيين تاريخ مولد عضد الدين هو ما ذهب إليه الإمام السُّبكي رحمه الله في طبقاته، سنة 680هـ.

وسبب الترجيح:

1- يعتبر السُّبكي معاصر للقرن الذي عاش فيه الإيجي وهو أقرب مُؤرّخ ومترجم له.
2- لو كان مولده بعد السبعمائة للهجرة لكان مولده قريب من مولد تلاميذه، مع أن الغالب يكون الشيخ أكبر سناً من تلاميذه.

---

(1) انظر: الفوائد الغياثية، الإيجي، ص12.

(2) انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج28/3، الدرر الكامنة، ابن حجر، ج196/2.

(3) انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10.

(4) انظر: الدرر الكامنة، ابن حجر، ج196/2، بغية الوعاة، السيوطي، ج76/2، البدر الطالع، الشوكاني، ج326/1.

(5) انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، ج175/6.

ثالثاً: توليه القضاء:

قَدِمَ عضد الدين إلى مدينة السلطانية[1] سنة 706هـ وأقام بها مدة طويلة، وحصل له القرب والاختصاص من الوزير غياث الدين محمد بن رشيد الدين بن فضل الله.[2]

وهو الذي أهدى إليه رسالته ونسبها إليه وسمَّاها (الفوائد الغياثية)، وولي قضاء الممالك وأصبح قاضي قضاة المشرق، وحُمِدَت سيرته[3]، وكان ذلك في فترة حكم الملك أبي سعيد بن أولجايتتو، وهو آخر ملوك المملكة الإيلخانية التترية.[4]

رابعاً: وفاته:

جرت للإيجى محنة عظيمة، حيثُ وقع خلاف بينه وبين أمير كَرْمَان[5]، فعزله من القضاء وغضب عليه وسجنه بقلعة دِرَيميان في بلدة إيج، واستمر مسجوناً في القلعة إلى أن توفي رحمه الله سنة 756هـ[6]، وقيل توفي سنة 753.[7]

---

[1] مدينة السلطانية: هي مدينة إيرانية وهي عاصمة الدولة الإيلخانية تقع شمال شرق العراق في البلاد الواقعة بين نهري زنجان وأبهر وكانت لغتها هي الفارسية. انظر: أطلس تاريخ الإسلام، مؤنس، ص242.

[2] محمد بن فضل الله بن أبي الحسين بن غالي غياث الدين ابن رشيد الدولة الهمذاني، فوَّض إليه أبو سعيد الوزارة وألقى إليه مقاليد الممالك إلى أن صار في مرتبة نظام الملك، وكان إليه تولية النواب في الممالك وعزلهم، قُتِلَ في رمضان سنة 736هـ. انظر: الدرر الكامنة، ابن حجر، ج84/4.

[3] وقد وصف ابن الفوطي عضد الدين الايجي رحمه الله وصفا عجيباً، ومما قاله عنه: كان يتفلسف ولا يقول بالشريعة المحمدية، واتهمه بسوء العقيدة، بل قال: كان يُدمن شرب الخمر واشتُهِرَ بالفسق، وفارق اعتقاد الجمهور؛ لذلك نُفيَ إلى كَرمان؛ لِيسلم من كلام الناس. انظر: مجمع الآداب في معجم الألقاب، ابن الفوطي، ج412/1، والله أعلم من صحة ما نُسب إليه.

[4] انظر: مُجمع الآداب، ابن الفوطي، ج411/1، طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10، الدرر الكامنة، ابن حجر، ج196/2.

[5] وقيل كِرمان بكسر الكاف، والفتح أشهر وهي على وزن فعلان، وهي إقليم يقع بين فارس غرباً، وإقليم مكران شرقآ، والخليج العربي جنوباً، وهي ولاية مشهورة وناحية كبيرة معمورة ذات بلاد وقرى ومدن واسعة، وبأرض كرمان جبال وعرة عالية منها جبال القفص والبارز وعدد سكانها حاليا حوالي 200 ألف نسمة، وفُتِحَت كِرمان في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. انظر: موسوعة المدن العربية، شامي، ص280، معجم البلدان، الحموي، ج454/4، نزهة المشتاق، الإدريسي، ج433/1.

[6] انظر:طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج28/3، الدرر الكامنة، ابن حجر، ج196/2، بغية الوعاة، السيوطي، ج76/2، البدر الطالع، الشوكاني، ج327/1.

[7] انظر: طبقات الشافعية، الإسنوي، ج109/2.

المطلب الثاني: طلبه للعلم ورحلاته، وكتبه، ومذهبه الفقهي.

أولاً: طلبه للعلم ورحلاته:

لم تذكر كتب التراجم شيئاً عن نشأته العلمية، وطلبه للعلم، وهمَّته فيه، ورحلاته وتنقلاته في سبيل تحصيل العلم، كما هو سنة السلف والأئمة، وعادتهم قديماً وإلى عصر المؤلف، وبعد عصره، ولكن غاية ما ذكره المترجمون أنه أخذ العلم عن شيوخ وعلماء عصره في شيراز، كالشيخ زين الدين الهنكي، والشيخ فخر الدين الجاربردي[1]، وأنه رحل إلى السلطانية وأقام بها مدة طويلة ثم عاد إلى مسقط رأسه إيج وتوفي فيها.[2]

ثانياً: كتبه:

لقد برز عضد الدين في علوم شتى، وله تصانيف مشهورة، وقلَّما يطرق باباً من أبواب العلم إلا وله مصنف فيه ما بين مطوَّل ومختصر، وقد صنَّف تصانيفَ كثيرة ومختلفة في علوم اللغة، والأصول، وعلم الكلام، والتفسير، والتاريخ، وله حواشي وشروح وتحقيقات متنوعة، وبعض مصنفاته المشهورة- كالمواقف- موجودة ومطبوعة، وبعضها فُقِدَ ولم يُعرف مكانها. وقد اكتفيت بذكر أهم مصنَّفاته المشهورة ومنها:

1- « **المواقف في علم الكلام** »: وهذا الكتاب من أشهر كتبه، ولا خلاف بين العلماء في صحة نسبة هذا الكتاب للإيجي رحمه الله، وقد صنفه وبنى قواعده على معتقد الأشاعرة، وهو يُعدُّ بمثابة الصياغة النهائية لمذهب الأشاعرة وهو حصيلة تراثهم، كما أنه اعتمد على أقوال كبار رجال الأشاعرة والترجيح بينها إن كان بينهم خلاف، ولم يُصنَّف في كتب الأشعرية مثله، وهو يضاهي كتاب (شرح الأصول الخمسة والمغني للقاضي عبد الجبار) بالنسبة للمعتزلة، وكتاب (الشفاء لابن سينا) بالنسبة للفلاسفة.[3]

يقول الدكتور أحمد صبحي:" عند الإيجي نصل إلى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الأشاعرة، إذ يتميز كتابه المواقف مع شرح الجرجاني عليه بنسق متكامل شامل في عرض الموضوعات، وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلا عن أن

---

[1] سيأتي ذكر تراجم شيوخه في المطلب الثالث من هذا الفصل، ص 50.

[2] انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر، ج196/2، بغية الوعاة، السيوطي، ج76/2. وغيرها من كتب التراجم.

[3] انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، المحمود، ج689/2.

يجاريه ...، ذلك أنه بشرح الجرجاني يعد حصيلة تراث الأشاعرة كما يعد المغني حصيلة تراث المعتزلة".[1]

وقد ألفه الإيجي للوزير غياث الدين محمد بن فضل الله [2]، وهو كتاب متوسط يقع في (430) صفحة، فقد قسّمه إلى ستة مواقف، الأربعة الأولى منها في المقدمات المنطقية والمباحث الفلسفية، والموقف الخامس والسادس في الإلهيات.[3]

وقد اهتم به علماء الكلام وأولَوه مزيد اعتناء، وعليه شروح وحواشي كثيرة جداً[4]، وأشهر شروحه شرح الشريف الجرجاني عليه[5]، ومن أشهر حواشيه حاشية الكمال ابن الهمام[6]، وقد نال كتاب المواقف مكانة مرموقة، ولهذا أدخل الكتاب في الكليات والمعاهد والمدارس التي تعتني بعلم الكلام، وفي أواخر القرن التاسع الهجري دخل الكتاب مناهج مدارس الهند.

ومنذ أن تولى الأمير أورخان بن عثمان مؤسس الدولة العثمانية، أنشأ أول مدرسة، يُدرَّس فيها العديد من العلوم، ومنها علم الكلام، واعتُمِدَ في تدريس هذا العلم على كتاب المواقف للإيجي.[7]

2- « أخلاق عضد الدين »: وهو مختصر في جزء، لخص فيه زبدة ما في المطولات، ثم شرحه تلميذه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني.[8]

3- « العقائد العضدية أو عيون الجواهر »: وهى مختصرة مفيدة ومطبوعة، ولما أتمَّها وانتهى من تصنيفها، قضى نحبه بعد اثنى عشر يوماً فيكون آخر تآليفه، وشرحه جلال الدين محمد بن أسعد الدوانى، وعليه حاشية المولى أحمد بن محمد حفيد التفتازانى، وشرحه الشيخ حسين

---

[1] في علم الكلام، صبحي، ص357-358.

[2] انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ج1893/2.

[3] انظر: موقف ابن تيمية من الاشاعرة، المحمود، ج689/2.

[4] قيل بلغت واحد وأربعون شرحاً وحاشية. انظر: نقد المواقف في علم الكلام، السهلي، ص4.

[5] علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي الماتريدي، ويُعرف بالسيد الشريف، عالم أهل المشرق ولد بجرجان وصرف مُنَاه نحو العربية وصنَّف كتباً في النحو والعلوم العقلية وهو في مقتبل العمر. انظر: البدر الطالع، الشوكاني، ج1/ 488، معجم المطبوعات العربية والمعربة، سركيس، ج678/2.

[6] عداء الماتريدية للعقيدة السلفية وموقفهم من توحيد الاسماء والصفات، الأفغاني، 330/1.

[7] انظر: الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي، عبد اللطيف وآخرون، ج94/8.

[8] انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ج37/1.

ابن شهاب الدين الكيلاني الشافعي المعروف بـ ابن قاوان، صاحب شرح كتاب التحقيقات في شرح الورقات في أصول الفقه.[(1)]

4- « الفوائد الغياثية في البيان والمعاني »: مُصنَّف في علم المعاني والبيان، لخَّصها من القسم الثالث من (مفتاح العلوم للسكاكي) وقد صنَّفه للوزير غياث الدين، وشرحه شمس الدين الكرماني، وشمس الدين الفناري، ومحمد بن الشريف الجرجاني، وغيرهم.[(2)]

5- «الرسالة العضدية في الوضع»: منها نسخة مخطوطة في مكتبة المسجد النبوي، وفي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية[(3)]، وعليه شرح عصام الدين إبراهيم بن محمد الاسفرائني (ت 944هـ).[(4)]

6- « تحقيق التفسير في تكثير التنوير»: وهذا الكتاب صنَّفه عضد الدين الإيجي في تفسير القرآن الكريم، ولا خلاف في نسبة هذا الكتاب لعضد الدين[(5)]، وقد أكثر النقل من تفسير الكشاف للزمخشري، وأنوار التنزيل للبيضاوي، ومفاتيح الغيب للرازي[(6)]؛ لذلك كان الإيجي كثيراً ما يُقرر العقيدة الأشعرية في تفسيره لبعض الآيات العقدية، وبقي هذا التفسير مخطوطاً لسنوات طويلة حتى قام بعض طلبة العلم بتحقيقه.[(7)]

7- « جواهر الكلام »: هو متن (كالمواقف) ، لكنه أقل حجماً منه، ذُكِر أنه ألفه لغياث الدين الوزير. وشرحه علي بن محمد البخاري (المعروف: بعلاء التنبيهي)، وفرغ من شرحه في رجب، سنة 770هـ بأصبهان.[(8)]

[(1)] انظر: هدية العارفين، البغدادي، ج527/5، كشف الظنون، حاجي خليفة، ج1144/2.

[(2)] انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ج1299/2، وقد قام بتحقيقه د. علي بن دخيل الله العوفي، وهو تحقيق نافع جداً، وطبع في مكتبة العلوم والحكم بالمدينة النبوية عام (1424هـ).

[(3)] رقم المخطوطة في مكتبة المسجد النبوي: (3115). ورقم المخطوطة في مركز الملك فيصل: (3275).

[(4)] انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ج877/1، تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص32.

[(5)] انظر: هدية العارفين، البغدادي، ج527/5، معجم المفسرين، نويهض، ج262/1، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، القسطنطيني، ج264/3.

[(6)] انظر: تحقيق التفسير في تكثير التنوير، للإيجي، الرفاعي، ص51.

[(7)] وقد يسر الله عز وجل لي التواصل مع بعض محققي هذا التفسير- وهم طلبة في الدراسات العليا في قسم التفسير بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية- وأرسلوا لي تحقيقاتهم مع المخطوط، فجزاهم الله عني خيراً.

[(8)] انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ج616/1.

8- « شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب»[1]: وهو مختصر كتاب (منتهى السول والأمل، في علمي الأصول والجدل) لابن الحاجب المالكي، وقام بشرحه عضد الدين، وفرغ من تأليفه في السادس والعشرين من شعبان، سنة أربع وثلاثين وسبعمائة.[2]

وقد أدرج إسماعيل باشا البغدادي، كتاب (الكواشف في شرح المواقف) من ضمن مؤلفات عضد الدين[3]، والظاهر أنه ليس لعضد الدين الإيجي، وإنما هو لتلميذه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني، وأغلب المؤرخين المعاصرين للعضد لم يذكروه من ضمن مؤلفاته، والمصادر المترجمة للعضد لم تذكر أنه قام بشرح كتابه المواقف.

ومما يُؤكد ذلك أن أحد الباحثين عَثَرَ على مخطوط بهذا العنوان في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية منسوباً لتلميذه شمس الدين الكرماني، ورقم المخطوط (51504)، وجاء في تراجم شمس الدين الكرماني أنه شرح كتاب (المواقف في علم الكلام) لشيخه عضد الدين[4]، وهذه القرائن بمجموعها تدل على أن هذا الكتاب ليس لعضد الدين الإيجي، وإنما لتلميذه شمس الدين الكرماني.

---

(1) الشيخ الإمام العلامة المقرىء الأصولي الفقيه النحوي جمال الأئمة أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن يونس الدوني ثم المصري الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب الملقب جمال الدين، واشتغل أبو عمرو في صغره بالقرآن الكريم، ثم تفقه على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، ثم بالعربية، والقراءات، وبرع في علومه، وأتقنها غاية الإتقان وكان الأغلب عليه علم العربية، وتوفي سنة 646هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج264/23، وفيات الأعيان في أنباء ابناء الزمان، ابن خلكان، ج248/3-250.

(2) انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ج1853/2.

(3) انظر: هدية العارفين، البغدادي، ج527/5.

(4) انظر: تحقيق التفسير في تكثير التنوير للإيجي، الرافعي، ص34.

ثالثاً: مذهبه الفقهي.

كان عضد الدين الإيجي رحمه الله شافعي المذهب؛ لذلك أغلب الكتب المُتَرجِمَة له ذكرت ترجمته في طبقات الشافعية[1]، وقال المؤرخ ابن العماد الحنبلي في ترجمته لعضد الدين هو:" شيخ العلماء والشافعية".[2]

وقد انفرد المؤرخ إسماعيل باشا البغدادي بنسبة عضد الدين الإيجي للمذهب الحنفي[3]، ولعله وَهِمَ في نسبته لهذا المذهب، وهذا خلاف ما عليه أكثر المؤرخين، ولبما كان العلامة الإيجي في بدايات طلبه للعلم كان حنفياً، ثم تفقه على المذهب الشافعي واشتُهر بعد ذلك به، مع أن كتب التراجم لم تذكر أنه كان حنفياً في بدايات طلبه للعلم والله أعلم؛ لذلك الصواب أنه شافعي المذهب، والسبكي عدَّه من الشافعية؛ لذلك ترجم له في طبقاته وهو مِمَّن عاصره وهو أقرب المترجمين له، ومن ينظر في تفسير عضد الدين الإيجي ومصنَّفاته الأصولية يجده في الغالب يقرر المذهب الشافعي، بل وينتصر له ويرجّحه على غيره من المذاهب، ويردّ على المخالفين له من أصحاب المذاهب الأخرى.[4]

---

[1] انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ج46/10، طبقات الشافعية، الإسنوي، ج109/2، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج27/3.

[2] شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، ج174/6.

[3] انظر: هدية العارفين، البغدادي، ج527/5.

[4] انظر: تحقيق التفسير في تكثير التنوير للإيجي، الرفاعي، ص28.

المطلب الثالث: شـيـوخــه وتــلامـيـذه.

أولاً: شيوخه.

من المعلوم أنه لم يبرزَ عالمٌ إلا بملازمته لعلماء عصره وأَخْذه عنهم ورحلاته إليهم، ولم يفارقهم حتى يقضي نهمته في أخذ العلم عنهم، ثم ينتقل إلى عالم آخر، حتى إذا حصَّل علماً نافعاً وشهد له العلماء بذلك، يبدأ طلاب العلم يتوافدون إليه من شتى البلدان، وهذه سلسلة معلومة لمن طالع كتب التراجم، فجيل من العلماء يسلم جيلاً آخراً منذ أن توفي صحابة النبي ﷺ– وهو معلمهم الأول– حتى عصرنا، أما عن شيوخ الإيجي فالغريب أن كتب التراجم لم تتعرض لذكر شيوخه وتراجمهم، بل حتى شيوخه الذين لازمهم الإيجي كالشيخ زين الدين الهنكي و فخر الدين الجاربردي، لم يذكر المؤرخون تراجمهم إلا على سبيل الإيجاز.[1]

1–زين الدين الهنكي:

العلَّامة زين الدين الهنكي، من أبرز شيوخ الإيجي، وقد أجمعت كتب التراجم على عدِّه من شيوخه، إلا أن المصادر لم تذكر شيئا عن حياته، ونسبه، وعلمه، وغاية ما ذكره المترجمون أن عضد الدين الإيجي كان من أكثر الملازمين له.[2]

2–فخر الدين الجاربردي:

العلَّامة فخر الدين أحمد بن الحسين الجاربردي، نزيل تبريز[3]، انشغل بالعلم وإفادة الطلبة وفاق في العلوم العقلية، وشرح منهاج البيضاوي في أصول الفقه، وتصريف ابن الحاجب، وشرح الحاوي الصغير ولم يكمله، وله حواش على الكشاف بلغت عشر مجلدات، لَزِمَ القاضي

---

[1] ولعله والله أعلى وأعلم يرجع سبب عدم اعتناء المؤرخين بذكر شيوخه؛ قد يكون لقلتهم، وانشغاله بالقضاء، وعدم حرصه على ملازمة علماء السلف في عصره لانشغاله بكتب علم الكلام، مع أن من أبرز علماء السلف في عصره الإمام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله، ومع ذلك لم يذكر المؤرخون أن الإيجي التقى بابن تيمية أو بأحد من تلاميذه كالإمام ابن القيم.

[2] انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج46/10، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج28/3، الدرر الكامنة، ابن حجر، ج110/3.

[3] تبريز: هي تُعد أشهر مدن أذربيجان وهي مدينة عامرة حسناء ذات أسوار محكمة. انظر: معجم البلدان، الحموي، ج13/2، الروض المعطار في خبر الأقطار، الحميري، ص130.

ناصر الدين البيضاوي[1] وأخذ عنه، وتوفي بتبريز في شهر رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة.[2]

ثانياً: تلاميذه:

أنجب عضد الدين الإيجي تلامذة أفذاذاً كُثُر، أخذوا عنه وطبَّقت شهرتَهم الآفاق، وبرزوا في علوم كثيرة، ومنهم:

1- ضياء الدين العفيفي:

الشيخ ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد العفيفي القزويني المصري المعروف بالقرمي، تفقَّه في بلاده وأخذ عن أبيه، والقاضي عضد الدين، والبدر التستري، وشمس الدين الخلخالي، وتقدم في العلم قديماً وبرز في التفسير والأصول والمعاني والبيان، حتى أخذ العلم عنه وقرأ عليه بعض أقرانه مثل سعد الدين التفتازاني، وقد تصدى للتدريس، وإقراء النحو والأصول وغير ذلك عدة سنين، وانتفع به جماعة كثيرة، مع صدق في الديانة، وتواضع وبر وخير كثير توفي سنة 780هـ.[3]

2- شمس الدين الكرماني:

الشيخ أبو عبد الله محمد بن يوسف شمس الدين بن علي بن عبد الكريم الكرماني البغدادي، أخذ عن والده بهاء الدين، ثم انتقل إلى كرمان، لزم عضد الدين اثنتي عشرة سنة، ثم رحل إلى مصر وقرأ بها صحيح البخاري وشرحه، ثم إلى الشام، ثم عاد إلى بغداد واستوطنها ثلاثين سنة، وصنَّف في العربية والكلام والمنطق، ومختصر ابن الحاجب، وشرح المواقف لعضد الدين، وتوفي سنة 780هـ، وقيل سنة 786هـ.[4]

---

[1] عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي، ولي قضاء القضاة بشيراز ودخل تبريز وناظر بها، توفي سنة خمس وثمانين وستمائة بتبريز ودفن بها. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، ج8/157-158، الوافي بالوفيات، الصفدي، ج17/206، طبقات المفسرين، الداودي، ص254.

[2] انظر: طبقات الشافعية، السبكي، ج9/8، طبقات الشافعية، الاسنوي، ج1/189، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج3/10، الدرر الكامنة، ابن حجر، ج1/76، شذرات الذهب، ابن العماد، ج6/148، طبقات المفسرين، الداودي، ص281.

[3] انظر: السلوك لمعرفة دول الملوك، المقريزي، ج5/60، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج3/93، إنباء الغمر بأنباء العمر، ابن حجر، ج1/282، بغية الوعاة، السيوطي، ج2/13، شذرات الذهب، ابن العماد، ج6/266.

[4] انظر: السلوك لمعرفة دول الملوك، المقريزي، ج5/173، طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج3/180، بغية الوعاة، السيوطي، ج2/279.

3- سعد الدين الشامكاني:

الشيخ سعد الدين فضل الله بن إبرهيم بن عبد الله الشامكاني، نسبة إلى شامكان (وهي قرية بنيسابور)، قرأ على القاضي عضد الدين الإيجي وغيره، وحدَّث عنه بشرح المواقف ومختصر ابن الحاجب، وغير ذلك. وبرع في علم النحو، وصنَّف في علم الأصول واللغة العربية، ونظم في العلوم العقلية كعلم الكلام، وتوفي سنة 787هـ.[1]

4- سعد الدين التفتازاني:

الشيخ مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين، ولد بتفتازان (وهي إحدى مدن خراسان)، وأخذ عن أكابر أهل العلم في عصره كعضد الدين الإيجي، وفاق في علوم كثيرة كعلم النحو، والصرف، والمنطق، والمعانى، والبيان، والأصول، والتفسير، والكلام، وكثير من العلوم، وشاع صيته، واشتُهِر ذكره ورحل إليه الطلبة. وشَرَعَ في التصنيف وهو ابن ست عشرة سنة، فصنَّف الزنجانية، وشرح التلخيص الكبير ومختصره، وله شرح المقاصد، توفى بسمرقند[2] سنة 791هـ، وقيل سنة 792هـ. ثم نُقِل إلى مدينة سرخس[3] ودفن بها.[4]

---

[1] انظر: إنباء الغمر، ابن حجر، ج204/2، بغية الوعاة، السيوطي، ج244/2، شذرات الذهب، ابن العماد، ج298/6.

[2] سمرقند: إحدى مدن جمهورية أوزباكستان حالياً، وهي من أقدم مدن العالم، حتى قيل أنها من أبنية ذي القرنين، تبعد حوالي (130ميلاً) عن بُخارى، فُتحت صلحاً في خلافة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، عام (57هـ)، وفُتحت مرة أخرى في عهد الوليد بن عبد الملك عام (93هـ)، وفي القرن الثالث الهجري أصبحت سمرقند عاصمة لكثير من الدول، حتى جاء العصر المغولي، فاستولى عليها جنكيز خان وجعل المدينة خاوية على عروشها وقتل رجالها وسبى نسائها وقضى على الجيش الخوارزمي بأكمله عام (1221م)، ثم استولى عليها تيمور لنك وجعلها عاصمة لإمبراطوريته، حتى بلغت أوج ازدهارها في عصره، ويُنسب اليها عدد من العلماء كالمفسر أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي صاحب تفسير بحر العلوم. انظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج418/10، موسوعة المدن العربية، شامي، ص416، الموسوعة الموجزة في التاريخ، عبد اللطيف وآخرون، ج248/11.

[3] سرخس: مدينة قديمة جداً تقع بين مرو ونيسابور، وهي من أكبر المدن، وتقع حالياً في الشمال الشرقي لإيران، وهي قريبة من مدينة مشهد الايرانية، فتحها المسلمون في خلافة عمر بن الخطاب بقيادة الأحنف بن قيس رضي الله عنهما عام (21هـ)، يُنسب إليها عدد من العلماء كالعلامة أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد السرخسي الشافعي. انظر: معجم البلدان، الحموي، ج208/3، الموسوعة الموجزة في التاريخ، عبد اللطيف وآخرون، ج449/11، موسوعة المدن العربية، الشامي، ص266.

[4] انظر: البدر الطالع، الشوكاني، ج303/2-304، بغية الوعاة، السيوطي، ج285/2.

5- يوسف بن الحسين السرائي:

الشيخ عز الدين يوسف بن الحسن السرائي الأصل، التبريزي الشهير بالحلوائي، ولد سنة ثلاثين وسبعمائة وتفقه ببلاده، وقرأ على عضد الدين، وأخذ ببغداد عن شمس الدين الكرماني، وبَرَعَ في أنواع العلوم وأقبل على التدريس، ورحل من تبريز لمَّا كَثُر الظُّلم بهَا فسكن جزيرة ابن عمر[1]، إلى أن مات سنة 804هـ.[2]

---

[1] جزيرة ابن عمر: بلدة تقع في العراق، قريبة من الموصل، يحيط بها نهر دجلة من جميع الجهات إلا واحدة، ويأخذ شكل الهلال، ينسب إليها عدد من العلماء، كالعلامة إبراهيم بن محمد بن مهران الفقيه الجزري الشافعي، والعلامة الفقيه أبو القاسم عمر بن محمد الجزري، قيل عنه: أنه أحفظ من بقي من الدنيا بمذهب الإمام الشافعي. انظر: معجم البلدان، الحموي، ج138/2.

[2] انظر: طبقات الشافعية، ابن شهبة، ج69/4-70، أنباء الغمر بأنباء العمر، ابن حجر، ج18/4، بغية الوعاة، السيوطي، ج356/2، شذرات الذهب، ابن العماد، ج46/7.

المبحث الثاني: عصر الإيجي.

المطلب الأول: الحالة السياسية.

لقد نشأ عضد الدين الإيجي في أواخر القرن السابع إلى منتصف القرن الثامن الهجري، وكلا القرنين كانا غنيين بالاضطرابات السياسية والصراعات، وتوالت الأحداث ما بين ظهور دولة المغول وغزوهم لبلاد المسلمين منذ بداية القرن السابع، وسيطرة الدولة البيزنطية الصليبية على بلاد المسلمين، وما بين حالة عدم الاستقرار التي كانت تحياها البلاد الإسلامية، ولعل الباحث يُلقي الضوء على موجز بعض الأحداث الهامَّة التي حدثت في هذه الفترة.

تقدَّم القول أن عضد الدين الإيجي رحمه الله قد تولى منصب القضاء، وكان الذي ولَّاه القضاء الوزير غياث الدين الوزير محمد بن فضل الله، وكان ذلك في فترة حكم الملِك أبو سعيد ابن أولجياتو آخر ملوك التتار الأقوياء[1]، وكانت فترة حكم الملك أبو سعيد بن أولجياتو في بداية أمرها قوية حتى سادها الضعف والاضطرابات السياسية[2]، وليس هذا فقط في بلاد فارس فَحَسب، بل في أغلب البقاع الإسلامية.

وبما أن الحديث عن الفترة التي عاشها عضد الدين وعصره السياسي بالتحديد في بلاد إيران، والحاكم عليهم آنذاك آخر ملوك التتار، فمن المناسب معرفة كيف اعتنق أواخر ملوك التتار الديانة الإسلامية وانتشر في وقتهم الفنون والعلوم الاسلامية، والعناية بالفقه والفقهاء؟، وكيف تحَّولت القوات التترية في بلاد فارس من الديانة الوثنية إلى الديانة الإسلامية؟، وكيف أصبحت بلاد فارس التي عاش فيها عضد الدين إلى بلد إسلامي تزخر بالعلماء الذين برزوا في علوم شتى بعدما ذاق المسلمون، خاصة بلاد فارس من المغول ويلات الحروب والقتل والتشريد؟ .

ولمعرفة حقيقة تلك التساؤلات، فبدايةً لقد عنيت كتب التأريخ وأَوْلَوا اهتماماً بالغاً بالتعريف بالتَّتار وما فعلوه بالمسلمين منذ أن ظهروا في التاريخ، ولولا ما دوَّنه علماء السّير والتاريخ ما فعله التتار بالمسلمين لَمَا صدَّق أحد ما فعله هؤلاء بالمسلمين، ويلخّص تلك الأحداث العلامة ابن الأثير رحمه الله عند حديثه عن بداية مأساة دخول التتار لبلاد المسلمين.

---

[1] انظر: الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي، عبد اللطيف وآخرون، ج40/4.

[2] تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص489-494.

يقول رحمه الله:" لقد بَقِيتُ عدة سنين مُعرضاً عن ذكرِ هذه الحادثة استعظاماً لها، كارهاً لذكرها، فأنا أُقدّم إليه رجلاً وأُؤَخّر أُخرى، فمنِ الذي يَسهُل عليه أن يكتبَ نعيَ الإسلام والمسلمين؟ ومنِ الذي يهونُ عليه ذكر ذلك؟ فيا ليتَ أمي لم تلدني، ويا ليتني مِتُّ قبل هذا وكنت نسياً منسياً، إلَّا أنّي حثَّني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقفٌ، ثُمَّ رأيتُ أنَّ تركَ ذلك لا يُجدي نفعاً، فنقول: هذا الفصل يتضمن ذكر الحادثة العظمى، والمُصيبة الكبرى التي عَقّمَت الأيام والليالي عن مثلِها، عمَّت الخلائق، وخصَّت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالمَ مُذْ خلقَ الله سبحانه وتعالى آدمَ إلى الآن لم يُبتُلوا بمثلها لكان صادقاً؛ فإن التواريخَ لم تتضمن ما يقاربها[أي: مصيبة غزو التتار] ولا ما يدانيها، ومن أعظم ما يذْكرون من الحوادث ما فعله بُختنصَّر ببني إسرائيل من القتلِ، وتخريب البيت المقدس، وما البيت المقدس بالنسبة إلى ما خرَّب هؤلاء الملاعين[التتار] من البلاد التي كل مدينة منها أضعاف البيت المقدس؟!! ... وهؤلاء لم يُبقوا على أحدٍ بل قتلوا النساء، والرجال، والأطفال، وشقُّوا بطون الحوامل، وقتلوا الأجنَّة، فإنَّا لله وإنَّا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم لهذه الحادثة التي استطار شرَرُها وعمَّ ضرَرُها".[1]

والحق أنَّ من أعظم المصائب التي لم ير المسلمون مثلها آنذاك مصيبة اجتياح التتار لبلاد المسلمين، ومن طالع بداية دخول التتار واجتياحهم لبلاد المسلمين يقشعر بدنه لفظاعة تلك الأحداث، فآلافٌ مؤلفة من البشر قد ماتوا، وكم مساجد أُحرقت، ومدائن بأكملها قد دُمّرت، وألوف مألفة من الكتب فُقدت وأُحرقت، فإذا كان هذا حال قوم فعلوا بالمسلمين الأفاعيل، فالإنسان يستبعد دخول أمثال هؤلاء في دين الإسلام العظيم دين الرحمة والسماحة والفطرة.

فكيف دخل الإسلام على ملوك المغول في بلاد فارس، وتحوَّلت بلاد فارس من بلدٍ وثني في فترة حكم المغول، إلى مدينة إسلامية نشأ فيها العلماء وبرعوا في شتى العلوم؟

كانت بلاد فارس هي الفاصل بين دولة المغول وبين بغداد عاصمة الخلافة العباسية، وحتى تُمهَّد الطريق أمامهم للقضاء على الخلافة في بغداد، أرادوا إزالة كل عقبة تعترضهم في طريقهم فاجتاحوا نيسابور وسرخس وتبريز وشيراز وهمدان وخوارزم في شمال إيران وخراسان وأذربيجان ومقاطعة بيلقان[2]، ووقعت أغلب بلاد فارس تحت سيطرة المغول بقيادة جنكيز

[1] الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج399/10.

[2] انظر: المغول في التاريخ، الصياد، ص111-135.

خان[1]، ثم حدث وأن هلك جنكيز خان في سنة 624هـ، فأصبحت تلك الفترة من الزمان يتمثل فيها شيئاً من الهدوء النسبي، حتى عادت حملات المغول من جديد مع تولى الملك الجديد أوكيتاي سنة 626هـ، فقام بإرسال جيشاً بقيادة جرماغون إيران لتعقب السلطان جلال الدين والقضاء على الدولة الخوارزمية، واستمر مُلكُ أوكيتاي حتى وفاته سنة 639هـ.[2]

ثم تولى بعده ابنه كيوك خان وأصبح ملكاً على دولة المغول وعَيَّن على إقليم فارس الأمير آرغون، ثم لم يلبث كيوك خان أن توفي حتى تولى بعده منكوخان وبعد استقرار الأحوال الداخلية لدولة المغول عادت الحروب مرة أخرى، ولم يبق هناك فاصل كبير للوصول إلى بغداد عاصمة الخلافة العباسية، إلَّا منطقة غرب إقليم فارس، وكان يقطن فيها اتباع الطائفة الإسماعيلية، وكانوا على عداء شديد مع الخلافة العباسية، ويُكنُّون الحقد الشديد على المذهب السني، وكثيراً ما كانوا يتعاونوا مع أعداء الإسلام من أجل القضاء على الخلافة العباسية، إلَّا أن دولةَ المغول العُظمى لم تكن بحاجة لمعاونة طائفة صغيرة كالإسماعيلية، فقام الملك التتري الجديد منكوخان بإرسال أخيه الأصغر هولاكو للقضاء على تلك الطائفة، وإزالة العقبة الأخيرة من أمامه؛ ولما قَضَى هولاكو على الإسماعيلية عمَّ الفرح والسرور في أرجاء البلاد الإسلامية؛ لسعي هذه الطائفة في القضاء على الخلافة العباسية وإشاعة المنكرات والمفاسد، فهم كانوا عاملاً قوياً في تفكيك العالم الإسلامي آنذاك[3]، ولما تمَّ القضاء على الجزء الفاصل بين دولة المغول وبغداد، اتخذ هولاكو من بلاد فارس بأكملها مركزاً له للانطلاق نحو بغداد.

وفي 12 محرم سنة 656هـ انطلق هولاكو بجيوشه المهولة إلى بغداد فحاصرها، ثم تمكن من دخولها وقتل الخليفة العباسي المستعصم بالله، وقَتَلَ من المسلمين أعداداً لا يُحصَون، ونهب

---

[1] جنكيز خان: طاغية التتار وملكهم الأول بل هو من أعظم ملوك التتار، وهو الذي أباد العباد، وأفسد البلاد، وهو الذي وضع للتتار الياسق ليتحاكموا إليه ويحكموا به (وهو مجموعة من الشرائع المأخوذة من البوذية والهندوسية والنصرانية واليهودية)، وهو مضاد لشرائع الله عز وجل وكتبه، وأطاعه أتباعه طاعة عمياء، وكانت تزعم أمه أنها حملته من شعاع الشمس؛ لذلك لم تذكر كتب التراجم القديمة نسبه، ولا يُعرف اسم أبيه، وبعض الكتَّاب المعاصرين ذكر اسم أبيه يسوكاي، وقد كان ملكه ما يقرب من خمسة وعشرين سنة، من سنة 599هـ حتى هلاكه سنة 624هـ، وكان اسمه قبل أن يلي الملك تمرجين، قتل مئات الآلاف من المسلمين، وأحرق مدن بأكملها عليه من الله ما يستحق. انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، ج762/13، البداية والنهاية، ابن كثير، ج195/13، تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص348.

[2] انظر: تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص405.

[3] انظر: تاريخ الدولة المغولة في إيران، فهمي، ص100-115.

خيرات البلاد، وبهذا سقطت الخلافة العباسية في بغداد، التي استمر حكمها مئات السنين[1]، ومن أسوأ نتائج سقوط الخلافة هو انتشار التشيع في المشرق الاسلامي نتيجة نفوذ رجال الشيعة في المشرق كنُصير الدين الطوسي، وهو الذي رافق هولاكو في حملته لإسقاط الخلافة العباسية[2]، ثم سار هولاكو بجيوشه إلى الشام وتمكن من إحكام سيطرته عليها، وعندما بلغ هولاكو موت زعيم التتار منكوخان ترك الجيش التتري وأمَّر عليه كتبغا قائداً للجيوش التترية، وكان قد طمع في أن يتولى عرش المملكة المغولية، إلَّا أن أطماعه لم تتحقق فأقام في تبريز (مدينة في إيران حالياً) وجعلها مركزا لإدارة أملاكه الواسعة.

وفي تلك الفترة بالتحديد ظهرت الدولة الإيلخانية[3] في إيران على يد هولاكو حفيد جنكيز خان، وعاصمتها مدينة السلطانية، والتي كان أكثر إقامة عضد الدين الإيجي بها، ومن ثمَّ تولى فيها القضاء[4]، وقد تتابع أمراء المغول على إدارة تلك الدولة والحكم فيها منتهية بحكم الملك أبي سعيد بن أولجياتو في حياة عضد الدين الإيجي، حتى تم تقسيم الدولة إلى ولايات كثيرة كما سيأتي ذكره.

بينما وصل كتبغا إلى مشارف مصر بعد سيطرته التامة على العراق والشام، ظهر القائد المظفر سيف الدين قطز[5] فأعدَّ العدَّة لمواجهة التتار والقضاء عليهم وإعادة بلاد المسلمين من بين أيديهم، فأرسل هولاكو لسيف الدين قطز رسالة تهديدية، إلَّا أن سيف الدين قطز رحمه الله أصر على مواجهتهم فحرك جيشه منطلقاً من مصر إلى الشام حتى وصل إلى عين جالوت[6]

---

[1] انظر: تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص437.

[2] انظر: تاريخ الدولة المغولية في إيران، إقبال، ص134.

[3] تعود تسمية الدولة الإيلخانية إلى هولاكو خان الذي لُقِّبَ بإيلخان، وهي كلمة مكونة من مقطعين: (إيل) بمعنى تابع، و(خان) بمعنى الملك أو الحاكم، والمعنى الحاكم أو الملك التابع لدولة المغول العظمى (منغوليا) جهة المشرق، والدولة الإيلخانية قامت في إيران وأجزاء من العراق. انظر: الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي، عبد اللطيف وآخرون، ج4/30.

[4] انظر: تحقيق التفسير في تكثير التنوير للإيجي، الرفاعي، ص20.

[5] هو قطز بن عبد الله الملقب بسيف الدين، ثالث ملوك المماليك في مصر والشام، كان بطلاً مقداماً مجاهداً شجاعاً حسن التخطيط والتدبير، جاهد التتار وانتصر عليهم في معركة عين جالوت سنة 658هـ، قتل أثناء عودته إلى مصر، ودفن بالقاهرة. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي، ج24/189، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري، ج7/72.

[6] عين جالوت: سهل يقع بين بيسان ونابلس في فلسطين، وقعت في أيدي الروم وحررها صلاح الدين الأيوبي رحمه الله منهم سنة 579هـ. انظر: معجم البلدان، الحموي، ج4/177.

ووقع فيها النصر العظيم، والفتح المبين على الجيوش التترية المهولة وكان ذلك في أواخر شهر رمضان سنة 658هـ، فسقطت هيبة التتار من أعين الناس وذهبت مقولة (جيش التتار هو الجيش الذي لا يُقهر) أدراج الرياح.

ثم حدَثَ وأن تعرَّض هولاكو لمرض وهلَكَ سنة 663هـ، وتولى بعده أمراء المغول عرش الدولة الإيلخانية في إيران، ويمكن تقسيم العصر الإيلخاني بالنسبة للطابع الديني السائد في تلك الدولة إلى ثلاثة عصور:[1]

العصر الإيلخاني الأول: وهو عصر الأمراء الوثنيين، وبدأ هذا العصر بتولي هولاكو الحكم في إيران، وابنه أباقا خان من بعده.

والعصر الإيلخاني الثاني: وهذا العصر يمثل الصراع بين الإسلام والعقائد الأخرى كالنصرانية، وأمراء هذا العصر هم أحمد تكودار، وآرغون، وبايدو.

والعصر الإيلخاني الثالث: وهو عصر أمراء المغول المسلمين في إيران، وهذا العصر الذي نشأ فيه عضد الدين الإيجي رحمه الله، ومن أمراء هذا العصر محمود غازن، وأولجياتو خان، وأبو سعيد.

عَوداً على بَدأ، تقدم القول بوفاة هولاكو سنة 663هـ، ولما مات قامت زوجته دوقوز خاتون بتولية ابنه أباقا خان من بعده، والذي كان يحكم خراسان، وشارك مع والده معظم حروبه، ولمَّا تولى اتخذ من تبريز عاصمة له، وعمل على إيثار النصارى وتقريبهم في مملكته وخاصة النساطرة[2]؛ لكون أمه دوقوز خاتون كانت تنتمي إليهم، فسار على سياسة والدته فكان يمنح

---

[1] انظر: تاريخ الدولة المغولية في إيران، إقبال، ص153، 190، العلاقات السياسية لدولة أيلخانات المغول، النفيعي، ص46.

[2] النساطرة: نسبة إلى نسطور زعيم هذه الطائفة، استدعاه الإمبراطور ثيودسيوس وعينه أسقفاً على القسطنطينية في إبريل سنة 428م، له آراء مخالفة للكنائس الأخرى، وقد عُقِدَ مجمع أفسُس الأول والثاني سنة 431م و 449م بسبب تعاليمه التي تتلخص في القول بأن مريم العذراء لم تلد إلهاً وإنما ولدت إنساناً، وأن المسيح له طبيعتان طبيعة لاهوتية، وطبيعة بشرية، من غير اتحاد الطبيعتين كما يقول عامة النصارى، وإنما تتصل الطبيعتان بالاتحاد لا بالامتزاج، وهذه الآراء أغضبت عامة النصارى؛ لأنهم فهموا من قول نسطور نفي ألوهية المسيح؛ ولهذا عقدوا المجامع للرد عليه وإبطال تعاليمه إلا أنه لم يمتنع عن آراءه، وهذه الآراء يعتبرها أساقفة النصارى هرطقة (أي بدعة)، فحكموا عليه باللعن وتحريم مذهبه من الكنيسة، بالرغم من انه لم ينف ألوهية المسيح وإنما ينفي كون له طبيعة لاهوتية واحدة. انظر: محاضرات في النصرانية، أبو زهرة، ص191، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، عجيبة، ص284–292.

لهم الامتيازات دون غيرهم، حتى حصل لهم سطوة وقوة كبيرة، مع بقائه على وثنيته، وزاد ارتباطه بالنصارى خصوصاً لما تزوَّج ابنة امبراطور القسطنطينة[1]، كما وناصب أباقا خان العداء للمسلمين وبخاصة أهل السنة والجماعة، الذين كانوا يقطنون في العراق والشام والحجاز، والمماليك في مصر، وفي المقابل كانوا يتسامحون مع شيعة إيران، وفي عهد أباقا خان وقعت حروباً داخلية أضعفت البيت المغولي شيئا فشيئاً، أولها الحرب التي قادها أباقا خان ضد القبيلة الذهبية بقيادة بركة خان والذي أسلم هو وقبيلته سنة 650هـ قبل موقعة عين جالوت، والحرب الثانية ضد مغول تركستان فانتصر عليهم، والحرب الثالثة ضد المماليك في بلاد الشام إلا أنه لم ينتصر عليهم.

وفي نفس السنة التي ولد فيها عضد الدين الإيجي سنة 680هـ وقعت معركة فاصلة بين المغول بقيادة أباقا خان والمماليك بقيادة السلطان الملك المنصور قلاوون في مدينة حمص فانتصروا فيها على المغول وكان عددهم مائة ألف[2]، ثم توفي الإيلخان أباقا خان بمرض هذيان السكارى[3]؛ بسبب كثرة شربه للمسكرات في سنة 680هـ.

وبعد وفاة أباقا خان بدأت إيران تدخل في طورٍ جديد تحت سيطرة المغول وخصوصاً في نهاية العام الذي ولد فيه عضد الدين الإيجي سنة 680هـ، فانتقلت شيئاً فشيئاً من الوثنية إلى الإسلام مع تولي أخيه السلطان أحمد تكودار سنة 681هـ وهو الابن السابع لهولاكو خان، وفي طفولته كان نصرانياً؛ ولكثرة اتصاله بالمسلمين أعلن إسلامه مع توليه عرش الملك المغولي، وكان إسلامه نقطة تحول في تاريخ إيران، وهو يُعد أول من أسلم من البيت المغولي، ففرح مسلمو إيران بإسلامه فرحاً شديداً، وبدأ بمراسلة فقهاء بغداد والمماليك في مصر، وانشغل بنشر الإسلام، وإصلاح ما خرَّبه التتار، فكان بإسلامه الأثر البارز في تقوية شوكة المسلمين في إيران، وعادت المعابد والكنائس إلى مساجد كما كانت من قبل، وتولَّى المسلمون المناصب العُليا في إيران.[4]

ولمَّا رأى أمراء المغول سياسة تكودار وإعلان إسلامه تظاهروا له بالعداء حتى قتله آرغون بن أباقا خان ابن أخيه سنة 683هـ، ثم عادت سياسة المغول الهمجية تجاه المسلمين في إيران وغيرها من البلاد الاسلامية، ومنذ أن تولى آرغون سنة 683هـ عادت الوثنية مرة أخرى؛ لكونه

---

[1] انظر: تاريخ الدولة المغولية في إيران، فهمي، ص154.

[2] انظر: المرجع السابق، ص164.

[3] هو نوع من الحمى نتيجة السكر الشديد. انظر: تاريخ الدولة المغولية، فهمي، ص165.

[4] انظر: المرجع السابق، ص166-167.

كان يدين بالبوذية الوثنية، وكان سفَّاكاً للدماء، ورفع من شأن النصارى حتى هلك في شهر رجب سنة 690هـ، ثم تتابع بعد ذلك ملوك المغول على وثنيتهم وعدائهم للمسلمين حتى جاءت سنة 695هـ، وهي تمثل فترة انتقال نوعية لديانة المغول.[1]

ثم جاء ملك التتار الجديد وهو الملك غازان فأعلن إسلامه قبل توليه عرش الدولة المغولية سنة 694هـ، فسمَّى نفسه بمحمود، ولمَّا تولى حكم المغول سنة 695هـ أصبحت دولته تدين بالإسلام، ومع ذلك كانوا على عداء كبير مع مسلمي الشام ومصر والعراق وكأنَّهم لم يدخلوا في الإسلام، وفي سنة 700هـ عزم التتار على دخول الشام فوقف أئمة المسلمين منهم موقفا حاسماً لصدهم ومنعهم من دخول الشام، وممن انبرى للتحريض عليهم والترغيب في قتالهم العلامة شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن دقيق العيد، ويذكر العلامة ابن كثير رحمه الله[2] أن شيخ الإسلام رحمه الله جلس في الجامع الأموي وأفتى بوجوب قتالهم وصدِّهم ونهاهم عن الفرار عند لقائهم؛ للذَّب عن المسلمين وبلادهم [3]، وكان عُمرُ عضد الدين عشرين سنة، ثم توفي غازان سنة 703هـ، وخلفه أخوه أولجياتو في نفس السنة وسمَّى نفسه بمحمد خدابنده، وكان في بداية نشأته على النصرانية ثم انتسب للإسلام وكان على مذهب الشيعة الرافضة و كان على عداء شديد مع أهل السنة، وفي عام 716هـ عَزَم على الهجوم على مكة لمحاربة أهلها؛ لحقده وبغضه الشديد لمذهب أهل السنة، إلَّا أن الله عز وجل قطع دابره فهلك قبل أن يحقق مراده.[4]

ثم تولى بعده أبو سعيد بن أولجياتو وهو آخر ملوك الدولة الإيلخانية الأقوياء سنة 716هـ، وكان عمره لا يزيد عن ثلاث عشرة سنة فاضطربت أحوال البلاد مع توليه إلا أنه استعان بقائد جيشه الأمير جوبان فقضى على حالة الفوضى وأعاد استقرار البلاد، وقد كان محباً للعلم وانتشر في عهده الكثير من العلوم والآداب، وقد كان عادلاً ويحسن إدارة شؤون البلاد، وكان

---

[1] انظر: العبر في خبر من غبر، الذهبي، ج366/5.

[2] انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، ج86/14.

[3] ذكر الحافظ أبي حفص عمر البزار أن الله عز وجل قد عصم بشيخ الاسلام رحمه الله دماء المسلمين؛ وذلك حينما قدم السلطان غازان لغزو دمشق، وعندما طلب السلطان مقابلة رجالاً من وجهاء دمشق وكبرائهم، خرج شيخ الإسلام وبعض ذوي المكانة، فلما رآهم السلطان غازان، قال: من هؤلاء؟ فقيل: هم رؤساء دمشق، فأذن لهم، فحضروا بين يديه، فتقدم شيخ الإسلام أولا، وأخذ يتكلم في حرمة دماء المسلمين ووعظه، حتى أوقع الله عز وجل له الهيبة والإجلال في قلب السلطان غازان، حتى أدناه منه وأجلسه، فحُقنت بسببه دماء المسلمين، وأموالهم، وحميت ذراريهم فرحمه الله رحمة واسعة، وجزاه عن الإسلام والمسلمين خيراً. انظر: الأعلام العلية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية، البزار، ص69.

[4] انظر: السلوك لمعرفة دول الملوك، المقريزي، ج374/2.

محباً للعلم والعلماء[1]، وعمد أبو سعيد على إعادة المذهب السني بعد أن حاول أبوه أولجياتو فرض المذهب الرافضي في إيران، وألغى المذهب الشيعي الذي فرضه والده مذهبا رسمياً للبلاد، وأعاد العملة التي تحمل أسماء الخلفاء الراشدين الأربعة رضي الله عنهم جميعاً.[2]

وقد نصَّب غياث الدين محمد بن رشيد الدين فضل الله وزيراً لمملكته في بلاد فارس، وفي عصره تولى عضد الدين القضاء، وكان وزيره غياث الدين يقرب عضد الدين منه ويجله ويكرمه، وإليه نَسَب عضد الدين رسالته المسمَّاة بالفوائد الغياثية في علم البيان والمعاني، وبقي أبو سعيد في مملكته نحو عشرين سنة حتى توفي سنة 736هـ.

بعد وفاة السلطان أبو سعيد بن أولجياتو تعرضت الدولة الإيلخانية للضعف؛ بسبب ضعف السلاطين وقد كانوا ألعوبة في يد رجال دولة المغول، فانقسمت مملكة أبي سعيد إلى دويلات عدة منها: دولة آل المظفر، ودولة الجوبانين، ودولة السربداريون، ودولة آل كرت، ودولة آل جلائر أو ما يعرفون بدولة الجلائريون.[3]

فعمَّ النزاع والفوضى بين أرجاء هذه الدويلات ووقعوا في حروب طاحنة أضعفت قوى الدولة الإيلخانية، حتى ظهر تيمور لنك وتمكن من القضاء على الدولة الإيلخانية بحملاته المتعددة على إيران وبهذا انتهى حكم المغول في إيران بدءً من سنة 756هـ وهي السنة التي توفي فيها عضد الدين، واستمرت الحملة التيمورية على إيران حتى سنة 788هـ.[4]

وبهذا العرض الموجز يظهر أن الفترة الزمنية التي قضاها عضد الدين الإيجي منذ ولادته إلى وفاته كانت تعمُّها الفوضى، ما بين اضطرابات داخل الممالك الإيلخانية، أو اضطرابات خارجية كالحروب التي دارت بين ملوك الدولة الإيلخانية والمماليك، ولعل أكثر الفترات استقراراً– بالمقارنة مع غيرها– في حياة عضد الدين الإيجي هي الفترة التي تولى فيها الملك أبو سعيد ؛ لكونه من أقوى الملوك الإيلخانيين، وقلما نشبت فوضى داخلية إلا وأعاد إلى مملكته استقرارها وأحكم سيطرتها حتى ساد في آخر حياته الضعف، مع شهرته بحبه للعلم وأهله وتعظيمه لهم، والدليل على ذلك أن عضد الدين تولى القضاء في فترة ملكه، وكان مقرباً جداً من وزيره غياث الدين كما سبق بيان ذلك.

---

[1] الموسوعة الموجزة في التاريخ الاسلامي، عبد اللطيف وآخرون، ج40/4.

[2] انظر: تاريخ الدولة المغولية في إيران، فهمي، ص229.

[3] انظر: تاريخ إيران بعد الاسلام، إقبال، ص508.

[4] انظر: المرجع السابق، ص607.

المطلب الثاني: الحالة الاجتماعية

تبين مما سبق حالة الضعف العام وقلة الاستقرار في إيران، فلم تكن الحالة السياسية مستقرة، فَمِن حروب خارج الدولة الإيلخانية في إيران وصراعات داخلها على الحكم وتولي زمام الدولة، أو توتر في الحالة الدينية فتارة يكون الحكم حكما إسلامياً وتُعمَّر المساجد، وتارة تعود الوثنية، وعلى الرغم من ذلك كانت الأوضاع الاجتماعية على الضد من ذلك، فانتشرت العمائر، وبنيت المدارس، والمساجد، وجرت اتصالات مع فقهاء بغداد ومصر، وتناقلت الرسائل بين أمراء المغول والمماليك في مصر والشام وقد رحَّب المماليك بذلك واستجابوا لهم، وأبدى الأمراء الإيلخانيين رغبتهم في إحياء المودة والأخوة مع جيرانهم من المسلمين.

وكان أول من سعى لإصلاح الأوضاع الاجتماعية السلطان أحمد تكودار، وهو أول من أجرى اتصالات مع السلطان المملوكي قلاوون بمصر، وأرسل الوفود إليه لاطلاعه على اعتناقه للإسلام، ورغبته في تيسير أمور الحج، والاعتناء بشؤون الأوقاف.[1]

ولما رأى المغول اصلاحات أحمد تكودار فقاموا عليه وقتلوه سنة 683هـ كما تقدم، وقام السلطان أبو سعيد بإرسال السفراء من أعيان ووجهاء الدولة الإيلخانية إلى مصر ومقابلة السلطان المملوكي، ليعرض عليه شأن الصلح وإقامة العلاقات المبنية على المودة والإخاء، ونبذ الخصومات وحالة العداوة والفرقة، فقابلهم السلطان المملوكي بالموافقة والترحيب وجهز الهدايا والنفائس وأرسل بها إلى السلطان أبي سعيد.[2]

وفي عهد السلطان محمود غازان أمر بتوحيد الأوزان والمكاييل في ولايات الدولة الإيلخانية بعد أن كانت كل ولاية لها مقياس للكيل والوزن خاص بها، فعين السلطان الموظفين لضبط الموازين وتوحيدها خاصة أوزان الذهب والفضة؛ بسبب الظلم الذي تعرض له بعض أفراد الرعية، وتراجع التجارة بشكل كبير[3].

وقد ازدهرت الحياة الاجتماعية في الدولة الإيلخانية أيضاً في مجالات عدة:

أولاً: في مجال الصناعات:

---

[1] انظر: الثقافة العربية الإسلامية في إيران في العصر المغولي والتيموري، حسنين، ص134.

[2] تاريخ الدولة المغولية في إيران، فهمي، ص230–231.

[3] انظر: تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص471.

اهتم مغول إيران بالمجال الصناعي اهتماماً عظيماً، حتى أنهم كانوا يجلبون المهرة من الصُنَّاع من البلاد التي كانوا يفتحونها، فاعتنوا بصناعة الأطباق الخزفية والنقش البارز على الأخشاب والأبواب، والمنسوجات المقصبة بالذهب، كما واعتنوا بصناعة الأسلحة، وصناعة السجاد، والآلات الفلكية، والساعات، وآلات معرفة الصلاة.[1]

ثانياً: في مجال الأبنية والعمائر:

قد يكون غريباً أن يهتم المغول بتشييد العمائر والأبنية، وهم من اشتهروا بتخريب المدن وحرقها وتدميرها، فكانوا لا يتورعون عن تسوية أعظم وأجمل المدن بالأرض وجعلها خراباً خاوية من أهلها، لكن لمَّا دخل أمراء المغول في الإسلام تغيرت مبادؤهم وتركوا عادات أسلافهم التدميرية، فاهتموا بتشييد المساجد والمدارس وبناء المدن.

أ- المساجد والمدارس:

فمن أشهر المساجد والمدارس التي بنيت في عهدهم، مسجد شيراز الأعظم من أكبر المساجد مساحة وأعظمها بناءً، ويسمى المسجد العتيق. ومن المدارس: مدرسة السلطانية التي بناها السلطان أولجياتو على غرار مدرسة المستنصرية ببغداد، فاستقدم المدرسين والعلماء للتدريس فيها من كل مكان، كما وأنشأ مدرستين مدرسة للشافعية ومدرسة للحنفية، ومدرسة لتعليم العلوم الدنيوية كالقانون، وأمر السلطان محمد أولجياتو بإنشاء مدرسة متنقلة ذات غرف أطلق عليها المدرسة السلطانية، وأنشأ الوزير رشيد الدين الهمذاني في مدينة أرزنجان[2] مدرسة لتعليم التفسير والفقه والحديث والكلام.[3]

ب-المدن:

ومن أشهر المدن التي تم بناؤها مدينة أوجان وسميت بمدينة الإسلام التي بُني فيها الأسواق والحمامات في عهد السلطان غازان وكان بناؤها سنة 698هـ، وعزم السلطان غازان على بناء مدينة السلطانية إلا أنه مات بعدما شرع في بنائها، فأكمل أخيه السلطان محمد أولجياتو بناءها سنة 704هـ، كما وشُيّدت الملاجئ ومساكن للأطفال والأشراف والأرامل والسادة.[4]

---

[1] انظر: تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص582-584.

[2] مدينة أرزنجان أو زنجان: مدينة مقاطعة جيلان في إيران، تشتهر بصناعة الخز والسجاد، ومنها انطلقت الفرقة البابية سنة 1850م. انظر: موسوعة المدن العربية والاسلامية، الشامي، ص266.

[3] انظر: الثقافة العربية الإسلامية في إيران، حسنين، ص136-140.

[4] انظر: تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص585-586. الثقافة العربية في إيران، حسنين، ص136.

فهذه أبرز مظاهر نمو وازدهار الحالة الاجتماعية في عصر عضد الدين الإيجي، لاسيما وأن مِن أبرز من ساهم في هذا النمو هم قوم اشتُهرِوا بتدمير القرى وتخريبها، فهذا هو نور الإسلام الذي كان سبباً في تغيير سياسات الدول وإن كانت دولاً عظمى، فلما دخل أمراء المغول في الإسلام بدأوا يغيّرون من سياساتهم، فاستبدلوا سياسة الهدم بالبناء، والتخريب بالإصلاح، واستبدلوا سياسة سفك الدماء وقتل النساء والرجال والأطفال بإشاعة روح الإخاء والتعاون والتصالح والترابط والألفة بينهم وبين المسلمين، فكيف لا يكون الإسلام سبباً في تغيُّر سياسة المغول وطبائعهم وقد كان الإسلام سبباً في تآخي الأوس والخزرج من قبلِهم.

وصدق الله عز وجل إذ يقول:﴿ **فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ۝ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ [الأنفال: 62–63]، فالإسلام هو دين التراحم والتعايش والسلم وقد حرَّم النبي ﷺ الاعتداء على المسلمين وحرماتهم وأموالهم، فقال ﷺ:" **المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ** "[1]، وقال ﷺ:" **الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ** "[2].

فهذه هي الأخوة الحقيقة الصادقة التي رسَّخها الإسلام في القلوب، قال سبحانه وتعالى:﴿ **وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾[آل عمران:103].

فإذا تقرر ذلك فلا عجب من تغيير المغول من سياساتهم وطبائعهم عن سياسة وطبع أسلافهم، بعد أن دخلوا في دين الإسلام العظيم، بخلاف نظرة أعداء الإسلام من اليهود والنصارى الذين يزعمون بأن الإسلام دين إرهاب وقتل وتخريب، فصنيع المغول بعد دخولهم للإسلام شاهد ودليل ونموذج واضح للرد على مزاعم هؤلاء، ولهذا راسل سلاطين الدولة الإيلخانية المسلمين كالسلطان أحمد تكودار، والسلطان أبو سعيد بن أولجياتو ملوك مصر والشام لإشاعة روح التصالح والتعاون فيما بينهم؛ لتنظيم أمور العبادات كالحج، والأوقاف وإلى غير ذلك. [3]

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، الإيمان/ المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، 11/1: رقم الحديث 10.

[2] صحيح مسلم، مسلم، كتاب البر والصلة/ باب تحريم الظلم، 1986/4: رقم الحديث 2580.

[3] انظر: الثقافة العربية الإسلامية في إيران في العصر المغولي والتيموري، حسنين، ص134.

المطلب الثالث: الحالة العلمية.

لقد شهدت إيران في أواخر القرن السابع وبدايات القرن الثامن الهجري نهضة علمية وثقافية عظيمة، فبعد أن دخل أمراء الدولة الإيلخانية في الإسلام، سعوا سعياً حثيثاً لتعمير ما أفسده أجدادهم وآباؤهم، فازدهرت الحالة العلمية، فعلى الرغم من كثرة الحروب والصراعات والقلاقل وسقوط الخلافة العباسية التي كانت معقل العلوم والآداب إلا أن هذه الصراعات لم تكن ذات تأثير كبير على العلم والفقه، فأصبحت الحالة العلمية والاجتماعية امتداداً لقرون النهضة العلمية والأدبية بخلاف الحالة السياسية، فأصبحت المدن الإيرانية كتبريز وسمرقند وشيراز والسلطانية مركزاً للعلوم والآداب والفنون والشعراء والفقهاء، فبرزت العلوم الدينية كالفقه والتفسير والأصول، والعلوم العقلية كالرياضيات والفلك والطب.

ومن أشهر العلوم التي دُوِّنَت في عصر الدولة الإيلخانية:

1- **علم التفسير:** صنَّف في هذا العلم القاضي ناصر الدين البيضاوي المتوفى سنة 686هـ، كتابه أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير، وطلب السلطان محمد أولجياتو من رشيد الدين الهمذاني تفسير بعض آيات من القرآن الكريم فسارع بالقبول وجمع مؤلفاً واحداً سماه التوضيحات، وله كتاب مفتاح التفاسير وكان يغلب عليه التصوف في تفسيره.[1]

2-**علم أصول الفقه:** وممن كتبوا في علم الأصول القاضي ناصر الدين البيضاوي شيخ عضد الدين توفي سنة 686هـ، كتابه منهاج الوصول في علم الأصول، وهذا الكتاب مرجع من مراجع علم الأصول إلَّا أنه اختلط بعلم الكلام، والقاضي الإيجي أيضاً له كتاب شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب في علم الأصول.[2]

3-**علوم اللغة والمعاجم:** وممن كتبوا في هذا العلم القاضي الإيجي، وصنف كتابه الفوائد الغياثية في علم البيان والمعاني، وكتابه المدخل في علم البلاغة، وأبو بكر الرازي المتوفى سنة 666هـ له كتاب مختار الصحاح وهو من كتب المعاجم، وله كتاب روضة الفصاحة في علم اللغة.[3]

4-**علم التاريخ والتراجم:** صنَّف فيه المؤرخ الوزير رشيد الدين فضل الله الهمذاني المتوفى سنة 716هـ، كتابه جامع التواريخ، الذي عدَّه المؤرخون من أهم المصادر التاريخية، خصوصاً

---

[1] انظر: تاريخ إيران بعد الاسلام، إقبال، ص576.

[2] انظر: الثقافة العربية الإسلامية في إيران في العصر المغولي والتيموري، حسنين ص144.

[3] انظر: المرجع السابق، ص144.

في حديثه عن المغول؛ لكونه شاهداً لعصرهم، وكتب عطاء الملك الجويني المتوفى سنة 681هـ كتابه تاريخ فاتح العالم تحدث فيه نشأة المغول وتاريخهم، وهو ممن عاصر حروب المغول، وهو من رافق هولاكو في حملته على العراق لإسقاط الخلافة العباسية.[1]

5-**علم الشعر:** برز في هذا العلم فخر الدين العراقي الهمداني المتوفى سنة 688هـ، وأبو عبد الله شرف بن مصلح الشيرازي المتوفى سنة 691هـ، والأمير حسن الدهلوي المتوفى سنة 725هـ، وغيرهم من الشعراء.[2]

6-**علم الكلام:** صنَّف فيه الوزير المؤرخ رشيد الدين الهمذاني المتوفى سنة 716هـ في علم الكلام كتابه لطائف الحقائق، وكتاب السلطانية، وكتاب تجريد العقائد في علم الكلام لنصير الدين الطوسي، وكتاب المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي.[3]

7-**علم الطب:** صنَّف قطب الدين محمود الشيرازي المتوفى سنة 710هـ شرحاً على كليات قانون ابن سينا في الطب، وصنَّف رشيد الدين الهمذاني المتوفى سنة 688هـ كتاب طب أهل الخُطا.[4]

فهذه أبرز العلوم التي دوّنت وصنّفت في عصر الدولة الإيلخانية في أواخر القرن السابع وبدايات القرن الثامن الهجري، مما يدلل على أن حالة الفوضى السياسية لم تؤثر سلباً على النهضة العلمية في عصر عضد الدين الإيجي رحمه الله، لاسيما وقد اهتم السلاطين الإيلخانيين بالعلم والعلماء مما كان له الأثر العظيم في رواج العلم وانتشاره.

---

[1] انظر: الثقافة العربية الإسلامية في إيران، حسنين، ص139-141.

[2] انظر: تاريخ إيران بعد الإسلام، إقبال، ص578-580.

[3] انظر: المرجع السابق، ص576.

[4] انظر: المرجع السابق، ص576، والثقافة العربية الاسلامية في إيران، حسنين، ص139.

المبحث الثالث: منهج الإيجي في التلقي والاستدلال

تمهيد:

إن من الأصول المقرَّرة عند أهل السُّنة أن القرآن والسُّنة كلاهما وحي من الله عز وجل، والله عز وجل خلق الإنسان وأرسل له الرسل وأيدهم بكتبه، فسنَّ للناس سُنناً وحَدَّ لهم حدوداً، فقام الرسل بدعوة الناس خير قيام، فكانوا كالمصابيح التي يَهتدي بها الخلق ليصلوا إلى طريق النجاة، فكانوا حقاً هداة يرشدون الناس إلى صراط الله المستقيم بأقوالهم وأفعالهم؛ ولهذا أمر الله عز وجل بالاقتداء بهم وطاعتهم واتباع سُنتهم، وطريقتهم، قال تعالى:﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ**﴾[الحشر:7]، كما وحذَّر سبحانه من مخالفة الرسول ﷺ وترك طاعته والتزام أمره وسنته، فقال جل وعلا:﴿ **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[النور:63].

وقد تكفل سبحانه بحفظ القرآن، ومن حفظ القرآن حفظ بيانه معه، والسنة تشترك مع القرآن في كونهما وحي من الله عز وجل، قال تعالى:﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:3-4]**، كما أن السنة تشترك مع القرآن في النزول، قال تعالى:﴿**وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ**﴾[البقرة:231]، والحكمة هي السُّنَّة، والدليل قوله تعالى:﴿ **وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ**﴾ [الأحزاب:34]، فأمر الله عز وجل في هذه الآية نساء النبي ﷺ أن يذكرن ما كان يخبر به النبي ﷺ من مواعظ القرآن وأحكامه، وما كنَّ يسمعنه ويشاهدنه من أقواله وأفعاله ﷺ.[1]

ولهذا أكثر ما تميز به السلف رضي الله عنهم أنهم كانوا معظمين لنصوص الكتاب والسنة، فقد كانوا يقفون عند حدودها ولا يعارضونها بالآراء والأهواء والقياس الباطل، يقول الإمام أبو العز الحنفي رحمه الله:" فالواجب كمال التسليم للرَسُول ﷺ، والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق دون أن يعارضه بخيال باطل ... أو نُقدّم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فنوحّده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وُحّد المُرسِل بالعبادة، والخضوع والذل والإنابة والتوكل"[2]، ولهذا كل ما أشكل على أهل السنة فهمه الأصل ردّه إلى فهم أصحاب النبي ﷺ، فإنما نزل القرآن والسنة في حياتهم وعايشوا أحداثه وهم أعرف الناس بمراد الله عز وجل، ومراد رسوله ﷺ وهم أعمق هذه الأمة علماً وأقلهم تكلفاً وأبرهم قلوباً، والأدلة على وجوب الرجوع إليهم والتمسك بفهمهم متواترة، ولا

---

[1] انظر: الرسالة، الشافعي، ص78، معالم التنزيل، البغوي، ج639/3. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج184/14.

[2] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص234.

يكاد يخلو كتاباً من الكتب المعتقد من تقرير ذلك[1]، حتى صار ذلك شعار لأهل السنة، وعليه فالواجب على كل مسلم أن يجعل القرآن والسنة مصدر اعتقاده، وما كان عليه السلف، فبهم النجاة من الانحراف، ولهذا قال ﷺ:" **فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ**"[2]، بخلاف ما عليه الفرق الكلامية من ردّ النصوص وتحريفها وتأويلها وحملها على غير ظاهرها والتفريق بين القرآن والسُّنة؛ مما قادهم ذلك لردّ السنة بدعوى أنها آحاد، وهجر نصوص القرآن بزعمهم أن دلالاته ظنّية، مع تجاهل فهم السلف والرجوع إليهم، فمن يطالع كتب المتكلمين لا يكاد يجد أثراً واحداً من آثار السلف، حتى كان ذلك من أعظم أسباب انحرافهم وبعدهم عن عقيدة السلف.

ومن بليغ ما قاله أبو المظفر السمعاني في الفرق بين أهل السنة والمتكلمين في تلقيهم للقرآن والسنة يقول رحمه الله:" غير أن الله أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن، إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون من أصحاب رسول الله، وأخذه أصحاب رسول الله عن رسول الله ... وأما سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه لأنهم رجعوا إلى معقولهم، وخواطرهم، وآرائهم، فطلبوا الدين من قبله، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة، عرضوه على معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردُّوه، فإن اضطروا إلى قبوله، حرَّفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستكرهة، فحادوا عن الحق وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السُّنة تحت أقدامهم تعالى الله عما يصفون".[3]

---

[1] انظر: السنة، عبدالله بن الإمام أحمد، ج177/2، الشريعة، الآجري، ص400، شرح أصول اعتقاد اهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج2/228-392.

[2] سنن أبي داود، أبو داود، كتاب السنة/باب في لزوم السنة، 200/4: رقم الحديث 4607، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، ج610/2.

[3] الحجة في بيان المحجة، أبو القاسم الأصبهاني، ج238/2.

المطلب الأول: موقف الإيجي من الأدلة النقلية.

لم يختلف موقف الإيجي من الأدلة النقلية عن موقف المتكلمين، الذين قدموا العقل على نصوص الشريعة بتأويلات ومقدمات كلامية، والتي أوصلتهم إلى القول بأن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين؛ لكونها أدلَّةٌ ظنية.

يتبين موقف الإيجي من أدلَّة النقل من خلال عدة مُسلَّمات يراها وهي:[1]

أولاً: القول بأن دلالة النصوص الشرعية ظنّية وليست قطعية.

ثانياً: القول بعدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقائد.

ثالثاً: القول بالمجاز في القرآن والسنة واللغة، والقول بالتأويل.

فهذا موقف الإيجي من الأدلة النقلية ورأيه، وموقفه من أدلة النقل الذي بناه على هذه المسلَّمات لم يخرجه عن حقيقة ما عليه المتكلمون، فما زال المتكلمون منذ أن بزغ عصر الكلام يضعون هذه المقدمات؛ ليردُّوا بها مدلولات الأدلة النقلية قرآناً وسُنَّة، ويمكن الرد على تلك المسلَّمات التي من خلالها بنى الإيجي موقفه من الأدلة النقلية بأدلة تفصيلية وإجمالية.

الرد الإجمالي كما يلي:

1- من تدبر القرآن يجد أن الله عز وجل قد وصف كتابه الكريم بصفات عظيمة، في مواضع كثيرة، فوصف كلامه بالوضوح والبيان، كما قال تعالى:﴿ **تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ**﴾[يوسف:1]، كما وصفه سبحانه بالهدى، قال تعالى:﴿ **ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾[البقرة:2]، كما وصفه جل وعلا بالنور الذي يضيئ القلوب ويشرح الصدور قال تعالى:﴿ **قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ**﴾ [المائدة:15]، إلى غير ذلك من الأوصاف الجليلة، ومعلوم بداهة أن تلك الأوصاف تتنزل على كل آيات القرآن عقيدة وفقهاً؛ لأنَّ آيات القرآن يشبه بعضها بعضاً في الحسن والبيان والكمال والهداية، فالقول بظنية الدلالات، وأنها مجازية، وأنها متشابهة ليست محكمة، يلزم منه القدح بما وصف الله تعالى به كتابه المحكم، بالنور والهداية والبيان، فكيف يكون واضحاً بيّناً ولم نَدرِ بمراد الله بتلك الآيات؟!، وكيف يُهتدى بكتاب لم يُرَد منه ظاهره؟!، بل كيف يُخاطبنا الله عز وجل ويأمرنا بأمر وهو قد أراد منا غير ما خاطبنا به؟!؛ ولهذا لو احتجَّ الكفار يوم القيامة بكونهم لم يفهموا مراد الله، أو أن تلك الآيات لم تثبت بها عقيدة ودلالة ظنيتها راجحة، لكانت حجتهم قوية جداً، بل على لازم قول الإيجي لم

---

[1] سيأتي إن شاء الله إيراد مصدر كلام الإيجي رحمه الله في الرد التفصيلي، انظر: ص72.

تقم الحجة على أحد من الخلق منذ أن اصطفى الله نبيه ﷺ برسالته، فكفى بهذه اللوازم قدحاً بكلام الله العلي العظيم.

2- إنَّ الله عز وجل أمر بتدبر القرآن واتباعه، قال تعالى:﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**﴾[النحل:29]، وَقَالَ تَعَالَى:﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾[محمد:24]، وقال تَعَالَى:﴿ **أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ**﴾[المؤمنون:68]، فإذا كان سبحانه أمر المنافقين والمشركين بتدبُّر كلامه، فكيف لا يتدبره المؤمنون، وهذا يدل على أن معاني تلك الأدلة النقلية معلومة وبينة، وإلا كيف يصح أن يأمر الله عز وجل الكفار بتدبر كتابه، ودلاته ظنية؛ لكونها مجازية أو آحادا أو غير ذلك، وفي المقابل قد ذم الله عز وجل من لم يتدبر كلامه ويفهمه كما قال تعالى: ﴿ **فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾[النساء:٧٨]، فلو لم تُفهم دلالات النقل لم يكن للمؤمنين على الكافرين أي مزية وفضيلة.[1]

3- إن الله عز وجل بحكمته ورحمته لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل به الدين وأقام الحجة به على خلقه، ومن تأمل سيرة النبي ﷺ من أولها إلى آخرها لوجدها زاخرة بمدى جد النبي واجتهاده وقيامه بما أمره الله به من الدعوة والبلاغ، ونشهد بأنه ﷺ قد أدى الأمانة، ونصح للأمة، وأقام على الخلق الحجة عربيهم وعجميهم، وأنَّه بيَّن للنَّاس ما نُزّل إليهم، ولم يكتم عنهم شيئا مما يحتاجونه إلا وبينه، فقال ﷺ:" **أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبْعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَلَيْسَ شَيْءٌ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبْعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ**"[2]، فلم يُنقل عنه ﷺ أنه تلى لأمته الآيات الموجبة للإيمان بالله، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وقال لهم: ولكن احذروا من تلك النصوص فإنها أدلة مجازية أو ظنّيَّة أو متشابهة، أو أنها أخبار آحاد لا تفيد علماً، فلم يقل لهم ذلك وهذه السنة من أولها إلى آخرها مدونة محفوظة ومسطورة، ولازم قول الإيجي والمتكلمين جميعاً أنَّهم يتهمون النبي ﷺ بأمرين لا ثالث لهما وهما: كتمان العلم؛ لكونه لم يبين لأمته حقيقة آيات العقيدة التي يتوقف عليها إيمانهم وكفرهم، أو أنهم يتهمون النبي بعدم علمه بأنَّ في القرآن نصوصاً مجازية، أو متشابهة، أو ظنَّية، أو أن أخبار الآحاد لا يصح الاستدلال بها في العقيدة، فكلا من هذين الأمرين يلزم قول الإيجي رحمه الله والمتكلمين، مع وضوح بطلانهما.

---

[1] انظر: القاعدة المراكشية، ابن تيمية، ص34.

[2] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الزهد/ ما ذكر عن نبينا ﷺ في الزهد، 79/7: رقم الحديث 34332. وحسَّنه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة، ج867/6، رقم الحديث: 2866.

4- الذين أُنزل عليهم القرآن هم أهل اللغة، والعرب الأقحاح الذين يُضرب بهم المثل بالفصاحة والبيان والبلاغة جاؤوا بمعلقات وأشعار تبهر العقول، والتي تدل على سعة فهمهم وذكائهم وإحاطتهم بلغتهم[1]، فهذا بيت من أبيات الشعر الذي يبين مدى ما وصل إليه العرب من الفصاحة وسعة علمهم بلسانهم حتى بعد عصر النبوة، فهذا بيت لو قرئ من اليمين إلى اليسار فإنَّه يتضمن مدحاً، ولو قُرِئ من اليسار إلى اليمين لتضمَّن ذماً[2]:

طَلَبوا الّذي نَالُوا فَمَا حُرِمُوا رُفِعتْ فما حُطتْ لهُم رُتبُ

بينما لو قرئ من اليسار إلى اليمين لأصبح ذما:

رُتبُ لهُم حُطتْ فما رُفِعتْ حُرِمُوا فَمَا نَالُوا الّذي طَلَبوا

وهؤلاء العرب الذين بُعِث النبي ﷺ فيهم هادياً ومعلماً مع ما وهبهم الله من الفصاحة والبيان مع جاهليتهم لم يردُّوا النصوص وأدلة النقل لا قرآناً ولا سنةً، بما قررَّه الإيجي والمتكلمون، والقرآن ما نزل إلا بلسانهم، ولمَّا أبهرتهم فصاحة القرآن، وعجائب بيانه، وقوة حجته لم يملكوا إلا أن يَسِمُوه بالسّحر، فهل سيكون الإيجي والمتكلمون أغزر علماً، وأقوم لساناً من قوم اشتُهروا بالفصاحة والبيان والبلاغة؟!، وهذا دليل على عدم إحاطة الإيجي بلغة العرب ولسانهم.

5- من المعلوم من عقيدة السلف ومنهجهم رحمهم الله ورضي عنهم أنَّهم كانوا يستدلون بنصوص القرآن والسنة، ويحتكمون إليهما، ويحكمون بهما، ويدعون الناس إلى التمسك بهما، ويبنون عليهما الأحكام عقيدة وفقهاً، ولو كانت تلك الأدلة النقلية كلها أدلة ظنّية الدلالة أو أنها متشابهة أو أنها مجازية، لما صحَّ احتجاجهم بأدلة النقل وهم أعلم الناس بالقرآن وعليهم أنزل، وأعلم الناس بدلالات القرآن من هؤلاء المتكلمين، ولا أدل على ذلك من مناظرة ابن عباس رضي الله عنهما للخوارج لمَّا حكموا بردة أصحاب النبي ﷺ، فما كان استدلاله إلا بنصوص القرآن المحكمة اليقينية ولو كانت تلك الأدلة ظنية، أو مجازية، أو متشابهة، أو أن ظواهرها تحتاج إلى تأويل أو تفويض، لَمَا أقام الحجة عليهم، وكانوا معذورين بتأويلهم، وكذلك ابن عمر رضي الله عنهما لمَّا رد شبهات القدرية رد عليهم بنصوص القرآن والسنة، ولم يفرق بل لم يخطر بباله أن تلك النصوص قد تكون مجازية، أو متشابهة، أو ظنية أو غير ذلك، ويزيد الأمر وضوحاً أن الصحابة رضي الله عنهم، علَّموا من جاء بعدهم من التابعين، وفسروا لهم

[1] وأخبار العرب المسطورة في بيان ما حباهم الله عز وجل به من الفصاحة والبلاغة يطول ذكرها، ومن أراد فلينظر: البلاغة المفترى عليها، عباس، ص81-100.

[2] انظر: ديوان ابن المقري، ابن المقري، ص383.

القرآن[1]، فهذا الإمام التابعي مجاهد[2] يقول:" عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عليه عند كل آية منه، وأسأله عنها"[3]، وهذا دليل على أن السلف فهموا دلالات النصوص؛ لكونها محكمة يقينية، ولم تُشكل عليهم، ولم يعتقدوا بظنيتها ومباينتها للعقل، وهكذا الأئمة من بعدهم ما كان استدلالهم في ردّهم على الفرق الكلامية إلا بأدلة النقل، وهذا دليل آخر على أن أئمة السلف لم يفرقوا بين النصوص، ومن المؤكد أنَّ ضلال الخوارج والقدرية والجهمية والمعتزلة كان في العقيدة، ولمّا تصدى لهم السلف ردُّوا عليهم بآيات تتضمن اثبات ما أنكره هؤلاء المتكلمون، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن تلك النصوص عند السلف قطعية وحقيقية ومُحكمة، ليس كما قاله الإيجي وإلَّا لما أقام السلف الحجة على تلك الفرق الكلامية التي ظهرت في التاريخ.

أما الرد التفصيلي على تلك الجزئيات والأدلة التي اعتمد عليها الإيجي

أولاً: القول بأن الأدلة النقلية ظنية وليست قطعية.

اضطربت آراء المتكلمين المتقدمين والمتأخرين على القول بهذا الأصل وهو القول بظنية الأدلة النقلية، فبعض المتكلمين يرى أن الدليل النقلي يفيد اليقين بقرائن متواترة أو مشاهدة[4]، إلا أنهم عند التطبيق لا يختلفون عن أصحابهم، وبعضهم يعتقد أن دلالةَ هذه النصوص ظنّية، وإن كانوا يعتقدون بثبوت القرآن والسنة إلا أنَّ دلالتهما ظنيان، ممَّا دفع المتأخرين كالرازي إلى القول بالقانون الكلّي وهو القول بتقديم العقل على النقل.[5]

---

[1] انظر: القاعدة المراكشية، ابن تيمية، ص10.

[2] هو التابعي الإمام أبو الحجاج المكي مجاهد بن جبر، أخذ عن ابن عباس رضي الله عنهما التفسير، والقرآن، والفقه، وروى الحديث عن أبي هريرة وعائشة وجماعة من كبار أصحاب النبي ﷺ، وكان من أعلم الناس بالتفسير، قال:" عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة"، رُوي في فضائله الشيء الكثير، توفي رحمه الله وهو ساجد سنة ثلاث ومائة وقيل أربع ومائة. انظر: حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، ج279/3-309، سير أعلام النبلاء، الذهبي ج449/4-456، الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج466/5-467.

[3] المعجم الكبير، الطبراني، ج77/11، رقم: 11097.

[4] كالآمدي في أبكار الأفكار، ج324/4-326، ومثله التفتازاني في شرح المقاصد، ج282/1-285.

[5] انظر: أساس التقديس، الرازي، ص130.

والسبب في ذلك هو زعمهم أن دلالة العقل قطعية، والذي ترتب عليه التصريح بالقول بأن دلالة النصوص ظنية[1]، وهذا القانون الذي وضعه الرازي هو المرجع والأصل الذي تُردُّ إليه النصوص عند وقوع التعارض كما زعموا، وهذا هو عين ما ذهب إليه القاضي الإيجي بعد أن جعلَ الدليلَ العقلي أصلاً والنقلي فرعاً، بناء على قوله بظنية الأدلة النقلية، سالكا مسلك المعتزلة ومتأخري الأشاعرة والماتريدية[2]، وقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله أن المتقدمين كأبي الحسن الأشعري وأصحابه، لا يقولون بظنية الأدلة النقلية بل وافقوا أهل السنة في قبولها والاستدلال بها، خلافاً لما عليه المتأخرين ممن مالوا الى الاعتزال والفلسفة[3]، ولهذا لما رأى الأئمة ما يلزم من القول بظنية الأدلة النقلية من لوازم خطيرة وفاسدة، انبروا للرد على تلك الدعاوى وحذروا منها أشد التحذير، ومن هؤلاء الأعلام الذين أشعلوا أقلامهم في نصرة

---

(1) يُعد الفخر الرازي أكبر من أصَّل للحكم بظنية أدلة النقل، وهو حامل لواء قاعدة تقديم العقل على النقل، وقد وضع مقدمات وافتراضات عقلية تعقبها نتائج توصَّل من خلالها إلى قانونه الكلي الذي يفيد أن أدلة النقل ظنية، حتى عدها المتكلمون من المسلمات، وهي حقيقة من المهلكات المعطلات لنصوص الشريعة، وقد كرر الرازي هذا الأصل في عدد من كتبه. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص51.

(2) فرقة كلامية تُنسب لأبي منصور الماتريدي، له كتاب التوحيد وتأويلات أهل السنة في التفسير، وكلا الكتابين أصَّل فيهما عقيدته وقعَّد قواعده، توفي سنة 333هـ، وقد مرت تلك الفرقة بمراحل ثلاثة: المرحلة الأولى: وهي مرحلة التأسيس وهذه المرحلة مرتبطة بحياة الماتريدي، المرحلة الثانية: وهي مرحلة التكوين وهذه المرحلة مرتبطة بتلاميذه ومن تأثر به وأشهرهم أبو القاسم السمرقندي المتوفى سنة 342هـ، وأبو اليسر البزدوي المتوفى سنة 493هـ، والمرحلة الأخيرة: وهي مرحلة الانتشار، وهي المرحلة المرتبطة بالتأليف والتأصيل للعقيدة الماتريدية، إلى زماننا، ومن أعيان هذه المرحلة أبي المعين النسفي المتوفى سنة 508هـ، وبعد القرن الثامن بلغت الماتريدية أوج توسعها وانتشارها؛ لمناصرة سلاطين الدولة العثمانية لها، وبرز فيها سعد الدين التفتازاني صاحب شرح المقاصد والعقائد النسفية المتوفى سنة 792هـ، والجرجاني صاحب شرح المواقف للإيجي المتوفى سنة 816هـ، وملا علي قاري المتوفى سنة 1042هـ. يلتقي الماتريدية مع الأشاعرة في مسائل عديدة ويختلفوا في بعضها، اعتمدوا العقل في باب الإلهيات مصدرا مقدماً على النقل، وفي باب الصفات لم يثبتوا إلا ثمان صفات زادوا على الأشاعرة بصفة التكوين، ويقولون بأن القرآن كلام الله النفسي، يعرفون الايمان بالتصديق بالقلب فقط، أثبتوا رؤية الله عز وجل يوم القيامة بلا جهة وغير ذلك، يتمركز غالبيتهم حاليا في دول شرق آسيا كبنغلاديش، والباكستان، والهند، وأفغانستان، وتركيا، والمغرب. انظر: الموسوعة الميسرة ج95/1-104، منهج الماتريدية في العقيدة، الخميس، ص33، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، للشمس الأفغاني، ج307/1

(3) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ج13/2-14، ج97/7، القائد إلى تصحيح العقائد، المعلمي، ص185.

عقيدة السلف، شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهم الله[1]، وحُقَّ للإمام ابن القيم رحمه الله لمَّا ردَّ على من قال بظنية أدلة الوحي، ووجوب تقديم العقل على النقل أن يسمي هذا القول طاغوتاً.[2]

يقول الإيجي رحمه الله:" إذ لو وجد [أي المعارض العقلي] لقدّم على الدليل النقلي قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع"[3].

ويقصد بقوله لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما أي بالدليل العقلي والنقلي معاً؛ لأن الجمع بينهما يستلزم التناقض وهذا مُحال، كما أن ترك العمل بهما يستلزم تعطيل الدليلين، وهذا أيضاً مُحال، فدفعه ذلك إلى القول بتقديم العقل القطعي على النقل الظني[4]، مع أن العقل السليم يوجب تقديم النقل على العقل؛ لأنه لم يوجد أكمل من نصوص القرآن، ولا عقلٌ أكمل من عقل النبي ﷺ.

ثم ذكر الإيجي أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين إلا بشرطين وهما معرفة الوضع والإرادة يقول: " المقصد الثامن: الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل لا[5]؛ لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة، والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنّيان، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والإضمار، التخصيص، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه، بل غايته الظن".[6]

ثم يبين الإيجي السبب الدافع للقول بظنية الأدلة النقلية فيقول:" فقد تحقق أن دلالتها[أي الأدلة النقلية] تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية؛ لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة"[7]،

---

[1] وقد صنف شيخ الاسلام ابن تيمية في الرد على (القول بظنية الأدلة والعقل أصل وأدلة النقل فرع) كتاب درء تعارض العقل والنقل، وبيان تلبيس الجهمية، ونقض التأسيس، والإمام ابن القيم صنف كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، وغيرها من الكتب.

[2] انظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص109.

[3] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص40.

[4] شرح المواقف، الجرجاني، ج54/2.

[5] قد يُفهم من هذه الصياغة عدم تبنيه لهذا الرأي، ولكن الإيجي من منهجه أنه يذكر الآراء الأخرى سواء وافقت معتقده، أم خالفت، ثم يرجّح مُظهراً اختياره، أو يُعرف رأيه من سياق كلامه وردوده.

[6] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص40.

[7] المصدر السابق، ص40.

ولهذا اشترط لقبول الدليل النقلي السمعي ألّا يعارض الدليل العقلي؛ لكونه قطعي وهذا عين اعتقاد المعتزلة وجمهور الأشاعرة.[1]

وبعد أن ذكر الإيجي بأن دلالة النقل ظنية استدرك قائلاً:" والحق أنَّها قد تفيد اليقين بقرائن[2] مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ...".[3]

ويمكن تلخيص حُجَّة الإيجي التي دفعته إلى القول بظنية الأدلة النقلية:[4]

الأولى: أنه ذكر أن الأدلة النقلية لا تثبت إلا بالعلم بعدم المعارض العقلي؛ لأنَّ دلالة العقل قطعية؛ لكونها أصل، والنقل ظنية؛ لكونها فرع، والعمل بكلا الدليلين يستلزم التناقض، وتقديم الفرع على الأصل إبطال للأصل بالفرع.

الثانية: أن الأدلة النقلية لا تُفيد اليقين إلَّا بقرائن مشاهدة أو متواترة، كلفظ السماء والأرض، فهذا اللفظ ليس ظنّياً؛ لأنَّه ليس محتملاً.

الثالثة: أن الأدلة النقلية لا تُفيد اليقين إلَّا بمعرفة الوضع والإرادة، والعلم بالوضع يثبت بنقل اللُّغة والصَّرف والنَّحو، وهذا محلَّه الظَّن لأنَّه منقول بخبر الآحاد أو القياس وكلاهما ظنّيان، ومعرفة الإرادة متوقفة على معرفة الحقيقة، والمجاز، والنقل، والاشتراك، والتخصيص، والإضمار، والتقديم والتأخير، وهذا أيضا محله الظن، فأصبح كلاً منهما محلهما الظن.

فهذه الحجج العقلية التي اعتمد عليها الإيجي في قوله بظنية أدلة النقل، وقد تصدى أئمة السنة، وبيَّنوا بطلان هذا القول وخطورته، وما يلزم منه لوازم فاسدة، وفيه موافقة صريحة لأصول المعتزلة، ومتأخري الأشاعرة، والماتريدية.[5]

---

[1] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج51/2.

[2] وهذه القرائن قريبة من كلام فخر الدين الرازي الذي يرى أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور يقول الفخر الرازي:" الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، النقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي، الذي لو كان لرجح عليه"، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص51، وقد تصدى شيخ الإسلام لهذا القانون في كتابه الماتع درء التعارض.

[3] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص40.

[4] انظر: المصدر السابق، ص39، 40.

[5] انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص88، و أساس التقديس، للرازي، ص130، أبكار الأفكار، الآمدي ج324/4-326، شرح المقاصد، التفتازاني ج282/1-285.

مناقشة الإيجي في موقفه من الأدلة النقلية

أولاً: دعواه أن أدلة النقل موقوفة على العلم بعدم المعارض العقلي، وأن العقلَ أصلٌ وقطعيٌ، والنقلَ فرعيٌ وظنّيٌ.[1]

والجواب عن ذلك بما يلي:

1- كيف يُجعل العقلَ أصلاً للنقل، وقد يكون في عقل الآخر ما يدل على بطلان ذلك الأصل وفساده، وما يستنبطه الناس بعقولهم لا نهاية له باطلاً كان أم حقاً[2]، وحينئذ لا يمكن ضبط حقيقة ذلك الأصل الذي أصَّله الإيجي؛ لأن ما لا يمكن ضبطه بضابطٍ من المُحال أن يكونَ أصلاً من الأصول، فضلاً عن كونه حَكَمَاً يُرجع إليه، فكيف تكونُ الأدلةِ العقليةِ أصولاً تناقضُ ما جاءَ به الرسولُ ﷺ، من لَّدن ربُّ العزة سبحانه وتعالى، فرحم الله الإمام ابن القيم إذ يقول:" وكل من أصَّل أصلاً لم يؤصله الله ورسوله قاده قسرا إلى رد السنة وتحريفها عن مواضعها فلذلك لم يؤصل حزب الله ورسوله أصلا غير ما جاء به الرسول فهو أصلهم الذي عليه يعولون وجنتهم التي إليها يرجعون".[3]

2- إن الإيجي رحمه الله لمَّا قرر أنَّ العقلَ أصلٌ، والنقلَ فرعٌ، قرَّر أن أسماء الله توقيفية ولا يجوز اطلاق اسم لله عز وجل لم يرد في الشرع[4]، ومما لا شك فيه أن باب الأسماء الحسنى من العقائد الغيبية وهو باب من أبواب الالهيات، فلماذا أثبت الإيجي هذا الباب بأدلة نقلية، وأثبت وجود الخالق وصفاته بأدلة عقلية، فِلَمَ فرَّق الإيجي بين الأسماء والصفات في الإثبات، فكل من أسماء الله وصفاته وذاته من أمور الغيب، فبأي حجة فرق الإيجي بين الأمور الغيبية؟!، ومن هنا فإن جعل الإيجي النقل فرع عن دليل العقل الذي هو أصل عنده ليس في محله؛ فلو كان العقل أصلاً للنقل، لما افتقر العقل في اثبات أسماء الله الحسنى لأدلة النقل وقد حكم الإيجي بحرمة اطلاق اسم على الله لم يأت به الشرع، والعقل يثبت أن الأصل لا يفتقر إلى الفرع مطلقاً.

---

[1] انظر: المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص40.

[2] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1/177.

[3] شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم، ص14.

[4] انظر: شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

3- من الملاحَظ أن الإيجي لمَّا تكلمَ عن أمور المعاد من الحشر والحساب والصراط والميزان والجنة والنار والشفاعة اعتمدَ فيها على أدلَّةِ النقلِ[1]، وهذا حقٌّ لأنَّ العقل لا يستقل بمعرفة أمور الآخرة، ولا يمكن للعقل أن يخبر عن شيء من أمور الآخرة إلَّا بالنقل، وهذا الأمر أوقع الإيجي رحمه الله في التناقض **لسببين:**

الأول: أنَّه فرَّق بين اليومِ الآخرِ وبينَ الالهياتِ، مع أنَّ كليهما غيبيان، فالأوَّل اعتمد فيها على أدلة النَّقل، والثاني اعتمد فيها على أدلة العقل والتفريق بين نصوص الشرع بلا مُفرّق لا عبرة به.

الثاني: وهو أنَّه جعل الدليل النَّقلي فرعاً عن الدليل العقلي، فإذا كان الأمر كذلك فهل يصح اعتماد الإيجي في إثبات أمور الآخرة على الدليل النَّقلي الذي يعتقد بأنَّه ظنّي؟ ويُفهم من ذلك أنَّ العقل لا يمكنه إدراك بعض الأمور الغيبية، كالمعاد، وما كان قاصراً عن إدراك بعض الغيبيات فلا يصح أن يكون أصلاً.

4- إنَّ المتكلمين أنفسهم ممَّن يدَّعون أنَّهم أهل النَّظر أو العقلانيون، قد اضطَّربوا اضطراباً شديداً وتخبطوا فيما بينهم في الصفات والقدر والايمان، وكلَّ طائفة تزعم أن الحقَّ المطلق معها، والعقلَ يدل على صحة دعواها، وأنَّ أدلتهم العقليَّة قطعيَّة، وكل منهم يجعل قوله مُحكماً، والآخر متشابهاً، وأمرهم هذا أشهر من أن يُذكر، ومن يُطالع في مصنَّفاتهم يجد التَّناقض قد ضَربَ أطنابهم، والمُلاحَظ أنَّ جلهم يعتمد على أدلة العقل، فإذا كان العقل أصلاً يَرجعُون إليه وجعلوه حكماً على نصوص الشَّرع، فلم وقع التناقض والاضطراب الَّذي لا نهاية له بينهم؟، ولم اختلف الأشاعرة عن المعتزلة؟، وكلاهما اختلفوا عن الجهمية، وجميعهم اتَّفقوا على أصل واحد وهو العقل[2]، فهل يصحُّ بعد ذلك ما ذهب إليه الإيجي أنَّ العقل أصل، والنَّقل فرع عنه؟!، أم هل يصحُّ أن يجعل العقل قطعياً والنقل ظنّياً؟!.[3]

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص371-384، وهذا أيضا ثابت من خلال تفسيره لآيات المعاد، انظر: المبحث الثالث من الفصل الثالث من الرسالة.

[2] انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج8/44.

[3] يقول العلامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله:" من أوضح الأدلة وأصرحها في ذلك أن هذه الطائفة تقول مثلا: إن العقل يمنع كذا من الصفات، ويوجب كذا منها، وينفون نصوص الوحي بناء على ذلك. فيأتي خصومهم من طائفة أخرى ويقولون: هذا الذي زعمتم أن العقل يمنعه كذبتم فيه ... وهذا من أعظم الباطل؛ لأن ما يسمونه الدليل العقلي، ويزعمون أن إنتاجه للمطلوب قطعي، هو جهل وتخبط في الظلمات". مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، الشنقيطي، ص158.

5- إنَّ العقل لو كان أصلاً وقطعياً، كما قال الإيجي، فلم اضطَّرب علماء الكلام، وشعروا بالحيرةِ[1]، ولم يصلوا إلى بردِ اليقين؟، ولماذا رجع الكثيرون منهم إلى معتقد أئمة السَّلف من أصحاب النبي ﷺ وتابعيهم، والأئمة الأربعة الأعلام؟!، ولمَ تمنَّى بعضهم أن يموتَ على عقيدة العجائز؟[2]، مع أنَّهم هم مَن قرَّروا تلك الأصولِ الكلاميةِ، أليس ذلك دليلٌ على بطلان قول الإيجي والمتكلمين الذين جعلوا العقلَ هوَ الأصلَ الأصيل، والمقدَّم على نصوص الوحي والتنزيل.

6- قوله بأن (العقل أصل والنقل فرع)، إما أن يريد الإيجي به أن العقل أصل في ثبوت النقل، أو أنه أصل في إثبات صحة النقل ودلالاته، فإن كانت الأولى فلا يقوله عاقل؛ لأن ما جاء به الرسول ﷺ قرآنا وسنة ليس موقوفاً على إثبات العقل له، وكل ما جاء به الرسول ﷺ حق ويقين سواء آمن الناس أم كفروا، وصدَّقوا أم كذَّبوا، ولو أنَّ ما جاء به الرسول ﷺ موقوف على إثبات العقل له، لما قامت الحجة على أحدٍ من الخلق مطلقاً، ومشركوا مكة وأهل الكتاب يعلمون صدق الرسول ﷺ[3]، أما إن أراد أن العقل أصل في إثبات دلالات النقل وصحته، فيقال هل المراد بالعقل هنا الغريزة التي وضعها الله عز وجل في الإنسان، أم المراد بالعقل العلوم المستفادة من تلك الغريزة؟ فإن أراد بالعقل الغريزة فمردود؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً أصلاً، ومن غير تلك الغريزة لم يكن الإنسان مكلفاً من الأصل، ويصح أن يقال أنَّ هذه الغريزة هي

---

[1] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج159/1، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج129/1.

[2] كما نقل عن الجويني. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج471/18.

[3] ودليل ذلك قول الله عز وجل:﴿ **الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُون**﴾[البقرة:146]، وقول النبي ﷺ:" **أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلًا بِالوَادِي تُرِيدُ أَنْ تُغِيرَ عَلَيْكُمْ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟ قَالُوا: نَعَمْ، مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ إِلَّا صِدْقًا**". صحيح البخاري، البخاري، كتاب تفسير القرآن/ بَابُ ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ﴾[الشعراء: 215] أَلِنْ جَانِبَكَ، 111/6: رقم الحديث 4770.

وهذا أبو طالب أنشد مادحاً النبي ﷺ ودعوته. انظر: دلائل النبوة، البيهقي، ج188/2، السيرة النبوية، ابن اسحاق، ج155/1.

واللهِ لن يصلُوا إليكَ بجمعهم — حتَّى أُوسَّدَ فِي التُّراب دفِينَا
فامضِي لأمركَ ما علَيكَ غضاضةٌ — أبشِر وَقرَّ بذاكَ مِنكَ عُيونَا
ودعوتَني وزعمتَ أنَّك ناصحِي — فلقد صدقتَ وكنتَ قَبلَ أمِينًا
وعرضتَ دِينًا قد عرفتُ بأنَّه — من خَير أديان البريَّةِ دينًا
لَولا الملامَةُ أو حِذَاري سُبَّةً — لوجدتنِي سمحًا بذاكَ مبينًا

أصل العقل والنقل[1]، وأما إن أراد بالعقل العلوم المستفادة والتي من خلاله تَثبُت دلالات النقل وصحتها فلا يسلم له أيضاً؛ لأن من أدلة النقل ما لا يدرك العقل كنهه وحقيقته، والإيجي بنفسه لما تكلم عن بعض أمور الآخرة لم يستدل إلا بأدلة النقل، فلو كان العقل أصلا لما لجأ إلى النقل، ولو كان العقل أصلاً في إثبات دلالات النقل؛ لكان هذا من أعظم الأبواب التي يدخل منه الزنادقة والملاحدة والباطنية، وهؤلاء ما عطلوا النصوص إلا من هذا الباب، وأصبح كل واحد منهم يزعم أنَّ العقل لا يُثبِت دلالة تلك الآية، وكفى بهذا قدحاً وتعطيلاً بنصوص الشريعة.

7- ما ذكره الإيجي أنه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي، ليس في محلّه وقد جانب فيه الحق والصواب؛ لأن المعارض العقلي قد يُعارضه دليل عقلي آخر، وإذا تعارض دليلان عقليان، فمن المحال أن يكونا قطعيان[2]؛ إذ كيف يكون الأصل متعارضاً متناقضاً؟، وحينئذ لا يكون العقل أصلاً للنقل، والعقل الصريح لا يخالف النَّقل الصحيح كما هو معتقد السلف.

8- إن المتكلمين لما اشترطوا عدم المعارض العقلي جاؤوا بعبارات تخالف العقل الصريح[3]، ومثال ذلك: لما قالوا بأن نصوص الصفات مجازية ولا يراد منها ظاهرها زعموا أن الله عز وجل منزه عن الجسم والعرض والجوهر والحدوث ... الخ، والإيجي تابع المتكلمين في إطلاق هذه العبارات، وهذه العبارات لم ترد في القرآن والسنة ولم يعرفها أئمة السلف ولم تخطر ببالهم[4]، مع ما احتوته هذه العبارات من مخالفات لصريح العقول، والعقل السليم يمنع إطلاق لفظ الجسم على الله عز وجل ابتداءً؛ لأنه سبحانه ليس كمثله شيء، والجسم مما اختص به المخلوقين، فكيف يطلق المتكلمون على أنفسهم أنهم أهل التنزيه، وأطلقوا على الله مثل هذه الألفاظ الموهمة، فإن العقل يقتضي منع إطلاق هذا اللفظ وغيره على الله عز وجل، وهذا هو التنزيه الصحيح.

9- إن اشتراط الإيجي العلم بعدم المعارض العقلي للحكم على الأدلة بالقطع واليقين، ألزمه لوازم خطيرة فهذا الشرط يؤدي إلى عدم الوثوق بدلالة الشرع قرآناً وسنةً[5]، ويغرس الشك والريبة في نفوس المسلمين، فيخرج كتاب الله سبحانه عن الغاية التي أُنزل من أجلها وهو

---

[1] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1/87-89.

[2] انظر: المصدر السابق، ج1/87.

[3] انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، الغصن، ص158.

[4] قال أبو الوفاء بن عقيل لبعض أصحابه:" أنا أقطع أن الصحابة ماتوا، وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئسَ ما رأيت" المنقذ من الضلال، الغزالي، ص15.

[5] انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، الغصن، ص158.

الهداية، وتعريف الخلق بخالقهم ورازقهم، وتعريفهم بأسمائه وصفاته وأفعاله، وقطع الحجة على من حاد وانحرف من الخلق، فأيُّ حجة تقام على الخلق بكلامٍ دلالته ظنّية، وأيُّ كتاب يُهتدى به وظاهره غير مراد، ولا شك أن من ملأ الإيمان قلبه ونور الله بصيرته لم يقصد تلك اللوازم، وهذا ناتج عن تأثير علم الكلام والخوض فيه.

10- الأصلَ أن يقال بأنَّ دليل العقل مشروط بالعلم بعدم المعارض النقلي، لأنَّ العقل عاجز وقاصر بخلاف الشرع الكامل المحكم الذي يحير العقُول، ويُبهر الأفهام[1]، ولو قُدر جدلاً وقوع التعارض بين النقل العقل، يُحكَم عليه بالفساد دون النقل.

11- لم يَقُل أحد من السلفِ ولا من المتكلمين أنَّ إيمانَ العبد بنصوص الكتاب والسنة موقوف على العلم بعدم المعارض العقلي، وإلَّا لمَا صح أن نثق بنصوص الوحيين لا في العقائد ولا في الأحكام ولا في غيرها من أبواب العلم، والله عز وجل في آيات كثيرة أثنى على من آمن بنصوص الشرع وقابلها بالتسليم والإذعان، كما قال تعالى:﴿ **فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا**﴾[النساء: 65].

12- إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ قد ذكر لنا الأصل الذي نرجع إليه ونحتكم إليه، في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، فقال جلَّ شأنُه وتقدَّست ذاتُهُ:﴿ **فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ [النساء:59]، كما بين جل وعلا حال عباده المؤمنين تجاه هذا الأصل فقال سبحانه: ﴿ **إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [النور:51]، ويقابلهم المنافقون الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ **وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ**﴾[النور: 48]، وقال سبحانه:﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا**﴾[النساء:61]، وقال النبي ﷺ:" **إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّتِي**"[2]، وقال النبي ﷺ:" ... **فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ فَتَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وكل بدعة ضلالة**"[3]، وعليه فالأصل الذي أمرنا

---

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج187/1.

(2) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ج172/1: رقم الحديث 319. وصححه العلامة الألباني في صحيح الجامع، ج566/1: رقم 2937.

(3) سنن أبي داود، أبو داود، كتاب السنة/ باب لزوم السنة، 4/ 200: رقم الحديث 4607. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، ج610/2: رقم الحديث 937.

الله عز وجل بالرجوع إليه والتحاكم إليه، الكتاب والسنة، ولهذا كان أكثر الأمة اتباعاً لهذا الأصل، هم أصحاب النبي ﷺ فكان لهم الحظُّ الأوفر من الرضا والقبول والثناء العظيم، فلم يكونوا يتجاوزا ما جاء بهما، ويقفون عند حدودهما فرضي الله عنهم وأرضاهم؛ ولهذا أَمرَنا النَّبيُّ ﷺ باتباع هديهم وسنتهم، ويقول الإمام الأوزاعي رحمه الله[1]:" اصبِر نفسك على السُنة وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عمَّا كفوا عنه واسلك سبيل سلفك الصَّالح فإنه يسعك ما وسعهم"[2]، بخلاف الأصل الذي أصَّله المتكلّمون الذي أورثهم الحيرة والشك والاضطراب، فأي عقل أهدى من وحي الله المعصوم، والّذي أوحاه لنبيّه المعصوم، فليت الإيجي رحمه الله اكتفى بما اكتفى به الأولون، ووقف حيث وقف أئمة السلف المهديُّون.

13- أن الدليل السمعي لا يعارض الدليل العقلي مطلقاً، فالأنبياء أوفر الخلق عقلاً، وأعمقهم علماً، لم يأتوا بما يخالف صريح العقول، ولهذا جاء المتكلمون والفلاسفة على رأسهم بما يخالف الفطر والعقول، وأدلة المنقول.[3]

والحاصل أن دعوى الإيجي بأن الأدلة النقلية لا تكون يقينية إلا بعدم المعارض العقلي؛ لأن العقل أصل الأدلة النقلية، قد تبين بطلانها؛ لكونها مصادمة للعقل الصحيح، والنصوص الشرعية لا تَعارُض بينها وبين العقل، والله عز وجل قد بيَّن لنا الأصل الذي لابد للعقل أن يتقيد وينضبط به ألا وهو القرآن والسنة.

---

(1) الإمام الأوزاعي: هو شيخ الاسلام، وإمام أهل الشام، أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد، ولد في أواخر حياة الصحابة سنة 88هـ، حدث عن عدد كبير من التابعين، كعطاء بن أبي رباح، وابن سيرين، ونافع مولى ابن عمر، وغيرهم، وروى عنه ابن شهاب الزهري ويحي بن أبي كثير وكلاهما من شيوخه، وسفيان الثوري، وابن المبارك، وغيرهم، كان إماما في أبواب العلم كالحديث والفقه، قال اسماعيل بن عياش: سمعت الناس في سنة أربعين ومائة يقولون: الأوزاعي اليوم عالم الأمة، توفي رحمه الله سنة 157هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج7/107-111.

(2) تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ص9، حقيقة السنة والبدعة الأمر بالإتباع والنهي عن الابتداع، السيوطي، ص 71.

(3) انظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، ج5/51.

ثانياً: دعوى أن الأدلة النقلية لا تُفيد اليقين إلَّا بقرائن مشاهدة أو متواترة، كلفظ السماء والأرض، فهذا اللفظ ليس ظنّياً؛ لأنَّه ليس محتملاً.[1]

والجواب كما يلي:

1- إنَّ ألفاظ القرآن والسنة، لم يتوقف معرفة مرادها عند هذه القرائن، فإن أصحاب النبي ﷺ من أولهم إلى آخرهم، وأئمة التابعين، وأئمة المذاهب، وأئمة الفقه، والتفسير، وأهل الحديث لم يتوقف علمهم بمراد الله عز وجل، ومراد رسوله ﷺ عند هذه القرائن[2]، وهذا أمر معلوم لمن طالع سيرتهم، وهديهم، بل المنقول عن أصحاب النبي ﷺ أنهم فهموا دلالات النقل وحصل لهم اليقين بها، وهم أول من دحض حجج أصحاب الفرق الكلامية بالحق والبرهان.[3]

2- قوله بأن الأدلة لا تفيد اليقين إلا بقرائن مشاهدة أو متواترة خلاف الواقع، فإن جماهير الناس يخاطب بعضهم بعضاً من لدن آدم عليه السلام إلى قيام الساعة، ويفهم بعضهم مراد بعض، ويحمل كل منهم كلام الآخر على اليقين، دون الحاجة إلى قرائن تقطع بمراد المتكلم، نعم قد يكون كلام الآخر ليس يقينيا؛ إذا قامت القرائن على ذلك، وإلا فالأصل أن كلام الناس على الحقيقة، والطفل يفهم كلام أمه ويعقل مرادها دون مقدمات أو قرائن، ولو أخبر إنسان عن حادث ما، وكان معروفا بالصدق فلا شك أنَّ كلامه مقطوع بصحته.[4]

3- الأصل أن يقال بأن الأدلة العقلية لا تفيد اليقين إلا بقرائن مشاهدة أو متواترة؛ لأن الأصل في أدلة النقل أن تُحمل على اليقين لا أنها متوقفة على تلك القرائن، والقرائن التي يرى الإيجي أن أدلة النقل وفهمها والقطع بها متوقفة عليها، كأن تكون القرينة جزءا من الكلام ولا يحصل الفهم والقطع بتلك الأدلة إلا بها، فهذا منتف بما وصف الله عز وجل به كتابه في قوله تعالى:﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** ﴾[النحل:89]، بالبيان والوضوح، ومنتف ببيان النبي ﷺ وتعليمه أمته كلام الله عز وجل كما قال تعالى:﴿

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص40.

[2] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص659.

[3] قال أبو عبدالرحمن السلمي- وهو من كبار التابعين- حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن، عثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهم أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً وكان يمكث أحدهم في السورة مدة حتى يتعلمها، وقد أقام ابن عمر على تعلم سورة البقرة ثماني سنين، وقال أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل في أعيننا، وإذا كان هذا حالهم فيكون قطعا قد حصل لهم اليقين بكلام الله عز وجل وكلام رسوله ﷺ. انظر: القاعدة المراكشية، ابن تيمية، ص33.

[4] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص642.

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل:44]، فما أشكل فهمه في القرآن وجدناه مفصلا مبينا في سنة النبي ﷺ والأمثلة على ذلك كثيرة، كتفسير النبي ﷺ معنى الزيادة في قوله تعالى:﴿ **لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ**﴾ [يونس:26]، عن صهيب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال:" **إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ**، ثم تلا هذه الآية:﴿ **لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ**﴾ "[1]، فأي قرينة تفسر كلام الله عز وجل، وتوضح المبهم، وتزيل المشكل، أكمل وأحكم من كلام الله عز وجل، وسنة رسوله ﷺ.

4-لا يشترط في الأدلة حتى تكون يقينية أن تكون القرائن مشاهدة، فلو علم أن فلانا مرض مرضاً شديداً، وبات محتضراً، حتى سمع الناس أصوات البكاء صبيحة، واجتمع الناس إلى أهل الميت، وصلوا عليه الجنازة، وشاهدوا الدفن، والناس يعزون أهل الميت بمصابهم، فلا شك أن اليقين بموته حاصلا، وإن لم نشاهد الميت بأعيننا، وكل القرائن قائمة على موت الرجل دون مشاهدة.[2]

5- لا تتوقف الأدلة حتى تكون يقينية، أن تكون متواترة، فالتواتر ليس شرطا في صدق المُخبر، فالنبي ﷺ قامت دعوته وانتشرت في الآفاق، وأقام الله به الحجة على الخلق ولم يكن نبياً سواه، والنبي ﷺ بعث أصحابه جماعات وفرادى إلى الأمصار للدعوة إلى الله عز وجل، فها هو يبعث معاذاً إلى اليمن ويقول له :" **إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ ...**".[3]

6- المثال الذي جاء به الإيجي، كلفظ السماء والأرض، فيُقال بمثله كما أن هذا اللفظ لا يحتمل معنى آخر مراد غير معناه، كذلك دلالات الألفاظ النقلية التي يتوقف إيمان العبد عليها لا تحتمل معان أخرى غير ما خاطبنا الله به؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي، ولم يخرج عما تعارف عليه العرب وأَلِفوه من معاني تلك الألفاظ، ولو خاطب الله عز وجل العرب بألفاظ لم يرد ظاهرها، لما تحدَّاهم الله عز وجل؛ ولأن هذا القرآن نزل بلسانهم وخاطبهم بما يفهمون، تحدَّاهم وكأنَّه سبحانه أراد أن يقول لهم هذه ألفاظكم التي تنطقون بها، بمعانيها التي تفهمونها، فأتوا

---

[1] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان/ باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، 163/1: رقم الحديث 297، 298.

[2] انظر: القائد إلى تصحيح العقائد، المعلمي، ص183.

[3] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان/ باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، 50/1: رقم الحديث 29.

بسورة، أو آية تشابه رسمه، ونظمه، وبلاغته، ودلالته، ومعانيه، ومن هنا يظهر أن الأصل في أدلة النقل أنها محمولة على اليقين، وليس الظن، كما أن اليقين حصل بلفظ السماء والأرض، وليس محتملا لمعان أخرى، كذلك لفظ اليد، والسمع، والبصر، والرضا، والغضب، والنزول، والإتيان، والمجيء، فلا بد أن يحصل القطع واليقين بها؛ لأنها لا تحتمل معان غير ما خاطبنا الله بها، وما فهمها العرب، وهذا من تمام الإيمان بالوحي، والتصديق به.

ثالثاً: دعوى أن الأدلة النقلية لا تُفيد اليقين إلَّا بمعرفة الوضع والإرادة، والأول يثبت بنقل اللّغة والصَّرف والنَّحو، وهذا محلَّه الظَّن؛ لأنَّه أصولها منقولة بخبر الآحاد، وفروعها بالقياس وكلاهما ظنّيان، والإرادة متوقفة على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، وهذا أيضا محله الظن.[1]

الأدلة النقلية لا تتوقف على تلك الأمور التي نقلها الإيجي في مواقفه، حتى تكون يقينية، فبعض هذه المقدمات تحتاج إلى تحليل وبيان، نعم؛ دلالة الاشتراك، والتقديم والتأخير، والإضمار، قد يكون محله الظن، لكن ليس بإطلاق، فلا بد من التفصيل، فمسائل أصول الدين والمعتقد ليست كالفروع والأحكام الفقهية، وبعض هذه المقدمات مردودة مطلقاً كالمعارض العقلي، وما نقله الإيجي يُظهر بجلاء مدى تأثُّره بقانون الفخر الرازي الذي قدم فيه العقل على النقل؛ لظنّيته.[2]

وهنا يعيد الإيجي كلام الفخر الرازي بأسلوب جديد، ويظهر ذلك بموقفين:

الموقف الأول: القول بأن الأدلة لا تكون يقينية إلا بمعرفة الوضع، وهذا يثبت بنقل اللّغة والصَّرف والنَّحو، وثبوت هذا محله الظن؛ لأنه منقول بروايات الآحاد، والقياس.

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص40.

[2] يقول الفخر الرازي:" الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، النقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي، الذي لو كان لرجح عليه" محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص51، وقد تصدى شيخ الإسلام لهذا القانون في كتابه الماتع درء التعارض.

يريد الإيجي بذلك بيان أن الأدلة لا تفيد اليقين إلا بعرفة الوضع، ويعني به وضع الألفاظ المنقولة عن النَّبي ﷺ بمعان مخصوصة، والألفاظ المنقولة عن النبي ﷺ، تُعرف بنقل اللغة؛ حتى يتعين مدلولات الألفاظ، ونقل الصرف؛ حتى تُعرف مدلولات هيئات المفردات، ونقل النحو؛ حتى تتحقق مدلولات الهيئات التركيبية، وكلها ظنية لأنها منقولة بأخبار الآحاد، وليست متواترة حتى يجزم بمعاني تلك الألفاظ[1]، فما ذكره الإيجي يعود إلى الأصل ألا وهو إن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين.

ومناقشته كما يلي:

1- لا يُسلَّم له أن الألفاظ المنقولة عن النبي ﷺ تنقل فقط بهذه الثلاثة، بل تنقل الألفاظ والمعاني بما ورد في كتب الصحاح والسنن والمسانيد والتفسير، ومن المعلوم أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يخرج عن معاني تلك الألفاظ ووضعِها عما نطق به العرب[2]، فلم يكن صلى الله عليه وسلم يجتهد في إثبات تراكيب اللفظ ومدلولاته وهيئاته، بل كان يحرص على تبليغ تلك المعاني المتضمنة للحق والهدى.

2- دعواه بأن القطع بأدلة النقل ودلالاتها يتوقف على نقل اللغة والصرف والنحو، ظاهر البطلان؛ لأن دلالة القرآن والسنة على معانيها من جنس دلالة لغة كل قوم على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة، وهذا يشمل جميع بني آدم، فإن كل قوم يتوقف العلم بمدلولات ألفاظهم على كونهم من أهل تلك اللغة، فيحصل لهم من القطع بدلالات تلك الألفاظ ما لا يحصل لغيرهم؛ لكونهم أعلم بلغتهم من غيرهم؛ ولهذا لم يرسل الله عز وجل رسولاً إلا بلسان قومه، ليبين لهم ويقيم عليهم الحجة، فيما عقلوه من خطابه.[3]

3- دعواه بأن الألفاظ، ودلالات، وتراكيب الأدلة النقلية منقولة بأخبار آحاد وليست متواترة، هذا خطأ ظاهر؛ لأن كلاً من القرآن والسنة نقل إعرابهما كما نقلت ألفاظهما بالتواتر[4]، والألفاظ والمعاني لم تنقل عن واضع، بل نقلت عن أهل اللسان[5]، فإذا كانت الألفاظ، والتراكيب، وأوجه

---

[1] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج2/51-52.

[2] انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، ج2/525.

[3] انظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص222.

[4] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص747.

[5] انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، ج2/533.

الإعراب منقولة بالتواتر[1]، فكيف بالمعاني؟!، ولا يمكن فهم كلام الله عز وجل وكلام رسوله إلَّا بمعرفة لغة العرب[2]، ولمَّا دونت قواعد العربية لم تُبنَ نحواً وصرفاً، إلا على آلاف الشواهد القرآنية، والنبوية، ولغة العرب شعراً ونثراً[3]، فهل يُعقل أن تكون تلك الأدلة غير متواترة، أو أن يُقال: إن قواعد اللغة والنحو الصرف نُقلت بخبر الآحاد؟!.[4]

4- عامة المسلمين يعلمون أن لله الأسماء الحسنى كاسم الرحمن، والرحيم، والملك، والسلام، وهي أسماء دالة على ذاته سبحانه، ولا يعرفون تصريف الاسم واشتقاقه، ولا يتوقف إيمانهم بها على معرفة وجوه الإعراب والتصريف.[5]

---

[1] الأصل في الإعراب معناه: البيان والإفصاح عن الشيء. انظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي ج96/1، ولا شك أن بيان ألفاظ ومعاني الأدلة النقلية منقول بالتواتر، ولا ينكره أحد، كما نقلت الألفاظ بالتواتر يُقطع بنقل معانيها ومدلولاتها بالتواتر أيضاً، يقول العلامة بدر الدين الزركشي رحمه الله:" لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله وأجزائه، وأما في محله ووضعه وترتيبه فعند المحققين من علماء أهل السنة كذلك، أي يجب أن يكون متواتراً فإن العلم اليقيني حاصل أن العادة قاضية بأن مثل هذا الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه الهادي للخلق إلى الحق المعجز الباقي على صفحات الدهر الذى هو أصل الدين القويم والصراط المستقيم فمستحيل ألا يكون متواتراً، في ذلك كله إذ الدواعي تتوافر على نقله على وجه التواتر وكيف لا، وقد قال تعالى:﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر:9]، والحفظ إنما يتحقق بالتواتر، وقال تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ [المائدة: 67]، والبلاغ العام إنما هو بالتواتر فما لم يتواتر مما نقل آحاداً يقطع بأنه ليس من القرآن". البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج125/2.

[2] يقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه:" يا أيها الناس، عليكم بديوانكم شعر الجاهلية؛ فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم". تفسير القرطبي ج111/10، الموافقات، الشاطبي، ج58/1.

[3] انظر: الاقتراح في أصول النحو، السيوطي، ص39، في أصول النحو، الأفغاني، ص 28، أصول النحو العربي، محمد خان، ص24.

[4] اللغة العربية نشأت في أحضان الجزيرة العربية، وكان العرب يغدون ويروحون غير متطلعين إلى نعيم الحياة وزخارفها، فأقاموا أسواقاً للأدب والشعر يعرضون فيها مفاخرهم، مما عاد ذلك على اللغة بتثبيت دعائمها وإحكام رسوخها، وبقيت متماسكة حتى تحولت الجزيرة إلى بلد إسلامية، فقويت أكثر وأكثر مع نزول القرآن، وانتشار السنة، ومن يحاول أن يطلب الدليل على فضل تلك اللغة وقواعدها وفضلها، كان كمن يطلب الدليل على شروق الشمس وضوء النهار، ولهذا حفظ المؤرخون لعلماء اللغة جهودهم وأكرموهم، وخلدوا ذكرهم في كتب التراجم، ولا تكاد تعرف لغة اهتم أهلها بها كهذه اللغة المباركة. انظر: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، الطنطاوي، ص10-14.

[5] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص680-681.

5- لا ريب أن هناك ألفاظاً قد انفرد بنقلها بعض علماء اللغة، وتحتمل أوجهاً عديدة من النحو والصرف، ولكن الغالب على من نقل اللغة نحواً وصرفاً التواتر، والقدح في الجميع بأن نقل اللغة ظنياً؛ لكونه آحاداً ظلم لهذه اللغة المباركة.[1]

6- ما ذكره الإيجي من أن القياس[2] محله الظن، فليس بصحيح لأن العرب قد عرفت القياس ولجأ إليه النحاة منذ أن بدأ التأليف في أسس علم النحو، وأصبح القياس في اللغة علما قائماً بذاته[3]، والنحو كله قياس؛ لأنه مستنبط من كلام العرب، وليس هناك من العلماء من أنكره لثبوته بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة، يقول ابن الانباري[4]:" من أنكر القياس فقد أنكر النحو ولا نعلم أحدا من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة، وذلك أن أئمة السلف والخلف أجمعوا قاطبة على أنه شرط في رتبة الاجتهاد، وان المجتهد لو جمع جميع العلوم لم يبلغ رتبة الاجتهاد حتى يعلم من قواعد النحو ما يعرف به المعاني المتعلقة به منه. ولو لم يكن ذلك علما معتبرا في الشرع لما كانت رتبة الاجتهاد متوقفة عليه"[5]، ومن هنا يتبين أن القياس عند العرب، المستعمل في الألفاظ والمعاني ليس ظنّيا كما نقل الإيجي، لا سيما إذا كان موافقا لما في الأدلة النقلية، وإذا كانت الأصول لدى الإيجي ظنية، فكيف بالفروع المقيسة عليها؟! فلا شك أن تكون عنده ظنية.

الموقف الثاني: دعواه بأن أدلة النقل ليست يقينية إلا بالعلم بالإرادة[6]، وتتوقف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، وهذا أيضاً محله الظن؛ وذلك لاحتمال إرادة المعاني الأخرى وعدم انتفائها.

---

[1] انظر: القائد إلى تصحيح العقائد، اليماني، ص178.

[2] القياس عند العرب: "حمل مجهول على معلوم، وحمل ما لم يسمع على ما سمع، وحمل ما يجدُّ من تعبير على ما اختزنته الذاكرة، وحفظته ووعته من تعبيرات وأساليب كانت قد عُرِفَتْ أو سُمِعَتْ". في النحو العربي، المخزومي، ص20.

[3] طبقات فحول الشعراء، الجمحي، ج12/1.

[4] الأنباري: هو أبو البركات النحوي عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد الأنباري، الملقب بكمال الدين، برع في علوم العربية وعرف أسرارها، وبرع في الأدب حتى فاق أهل عصره، له من المؤلفات النافعة الكثيرة منها: أسرار العربية، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء، وغرها. انظر: طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، ج10/2، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، ج86/2.

[5] لمع الأدلة في أصول النحو، الأنباري، ص95.

[6] والإرادة أي العلم بأن تلك المعاني مرادة منه. انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج51/2-52.

ويريد الإيجي بما ذكر أن أدلة النقل لا تفيد اليقين حتى تُعلم المعاني والألفاظ، وتكون تلك الألفاظ والمعاني هي المرادة، وهذا لا يتأتَّى إلا بعدم النقل، أي عدم نقل تلك الألفاظ من معانيها المعروفة في زمن النبي ﷺ، إلى معان أخرى[1] ، وكذلك عدم الاشتراك والمجاز لاحتماله معنى آخر، وكذلك عدم الإضمار، إذ لو كان الكلام مضمرا لتغير المعنى، ومع ذلك يرى أنه لا يمكن رد المعنى المجازي، والمضمر، والمنقول، والمشترك لاحتماله وعدم انتفائه.

ومناقشته كما يلي:

1- القول بظنية النصوص لاحتمال المجاز والنقل والاشتراك والإضمار إبطال لحجج الله على خلقه، وإبطال لأوامره ونواهيه، بدعوى أن الأدلة النقلية محتملة لأوامر ونواهي أخرى؛ لوقوع الاشتراك أو المجاز في ألفاظها، ومعانيها منقولة عن دلالاتها المعروفة في عصر النبي ﷺ، وظواهر تلك الأدلة ليست مرادة.[2]

2- الحكم على كل الأدلة النقلية بالظن بسبب الاشتراك أو المجاز، أو غير ذلك ليس بصحيح، فهل كل الأدلة النقلية، مشتركة أو مجازية أو مضمرة، أو فيها تقديم أو تأخير؟ إن كان رأي الإيجي أن جميع الأدلة النقلية ظنية؛ لأن جميع ألفاظها مشتركة أو مجازية أو مضمرة، فقد جانب الصواب فهناك من الأدلة القطعية المحكمة لا سيما الآيات التي تتحدث عن الخالق جل وعلا، لا تحتمل إلا معنى واحداً، وهي نصوص قطعية ومحكمة، فمن تأمل في سورة الاخلاص يجد أن هذه السورة مشتملة على التوحيد الخالص، ومنها أسماء الله وصفاته[3]، فليست تلك السورة مشتملة على الأخبار أو الأحكام العملية، وإنما أخلصها سبحانه لنفسه، تُرى هل وقع في ألفاظ هذه السورة مجازاً، أو اشتراكاً، أو اضماراً؟، فالجواب: قطعاً لا، بل ألفاظها قطعية محكمة دالة على وحدانية الله عز وجل في ذاته وصفاته، فإذاً الحكم على أدلة النقل بالظن؛ لاحتمال المجاز والاشتراك مطلقا ليس بصحيح.

أما إن أراد الإيجي بأن بعض ألفاظ أدلة النقل فيها اشتراك، أو مجاز[4]، أو إضمار، أو تقديم أو تأخير، فهذا صحيح، لكن لا بد من التفريق بين نصوص الأحكام والعقائد، فالأحكام يجوز فيها أن يكون في بعض ألفاظها إضماراً، أو اشتراكاً أو تقديماً أو تأخيراً، أما نصوص

---

[1] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج52/2.

[2] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص683.

[3] انظر: تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، القيسي، ج255/7.

[4] هذا على التسليم بأن ألفاظ القرآن فيها مجاز، وإلا فالذي رجحه طائفة من أهل العلم أن القرآن والسنة يخلوان من المجاز وسيأتي ان شاء الله مناقشة الإيجي رحمه الله في هذه المسألة، انظر: ص103.

العقائد فلا؛ لأنه لو كان في بعض أدلة النقل اشتراكاً أو مجازاً أو إضماراً؛ لاحتاج ذلك إلى قرينة تبين المراد، وإلَّا لكان الله عز وجل قد خاطبنا بنصوص لم يُرِد منها ظاهرها، وكان للكفار حجة قوية؛ لأن تلك الألفاظ مشتركة أو مجازية دون أن تكون هناك قرينة تبين المعنى المراد، ولَمَا كان للثواب والعقاب معنى، وحينئذ تُعطل الشرائع، ثم كيف يُعقل أن يكون النصُّ في العقائد وتخفى القرينة على النبي ﷺ وأصحابه[1]، وهل يعقل ألا يبين الله لهم تلك القرينة، أو لم يبينها لهم رسول الهدى ﷺ إن كان يعلمها، وأبو ذر رضي الله عنه يقول:" **تَرَكْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَا طَائِرٌ يُقَلِّبُ جَنَاحَيْهِ فِي الْهَوَاءِ، إِلَّا وَهُوَ يُذَكِّرُنَا مِنْهُ عِلْمًا** "[2]، ولو قُدّر أن النبي ﷺ بيَّن لهم، فكيف لم ينقلوها ويعلموها لمن بعدهم؟!، فإما أن يقال بأن النبي ﷺ كتم العلم إن علم القرينة ولم يبينها، أو يُتهم بعدم العلم إن لم يعلمها، وكلا الاحتمالين لا يقولهما مسلم.

3-القول بأن أدلة النقل لا تكن قطعية إلا بعدم النقل، خلاف ما عليه علماء اللغة، فإن النقل هو الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة، والنقل ينقسم إلى قسمين: متواتر وآحاد، فأما المتواتر كلغة القرآن، وما تواتر من السنة، وكلام العرب، فهذا القسم قطعي وعليه عامة علماء اللغة[3]، وكثير من الألفاظ نقلت عن معناها اللغوي إلى المعنى الشرعي كلفظ الزكاة والصلاة، وهذه الألفاظ مع وقوع النقل فيها إلا أن دلالتها في النصوص الشرعية لا تفيد إلا اليقين والقطع بمدلولها، ثم إن الألفاظ الشرعية المتضمنة لبيان العقيدة لم يقع فيها النقل حتى يُحكَم بظنيتها، فلفظ الاستواء لا يزال العرب يفسروه بالعلو والفوقية[4]، ولم يُنقل هذا المعنى لا في زمن النبي ﷺ ولا أصحابه رضي الله عنهم إلى معنى آخر، ومع ذلك وقع الإيجي في نقيض ما اشترطه، فعمد إلى نقل لفظ الاستواء إلى معنى آخر لم يعرف في زمن النبي ﷺ.[5]

4- لا يُسلَّم أن النصوص الشرعية لا تفيد اليقين إلا بعدم النقل والاشتراك والمجاز والتخصيص، فليست هذه المعارضات تقدح في الأدلة وتحكم بظنيتها مطلقاً؛ لأن الأصل في

---

[1] انظر: القائد إلى تصحيح العقائد، اليماني، ص179-180.

[2] المعجم الكبير، الطبراني، ج155/2: رقم 1647، مسند البزار، ج341/9: رقم 3897، السلسلة الصحيحة، الألباني، ج416/4: رقم 1803.

[3] انظر: لمع الأدلة في أصول النحو، الأنباري، ص83.

[4] انظر: المعجم الوسيط، الزيات ومصطفى وأخرون، ج466/1.

[5] فسر الإيجي الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة. انظر: تحقيق التفسير، الثويني ص354، وانظر: المواقف في علم الكلام، الايجي ص297.

وضع الألفاظ خلوها من الاشتراك والمجاز والتخصيص، ومتى وقع الاشتراك أو المجاز أو التخصيص في لفظ فلا بد أن تقوم القرينة الدالة على ذلك، وعلى هذا فلا يحتاج للقطع بأدلة النقل العلم بعدم الاشتراك أو النقل أو المجاز؛ لأن هذا منفي بالأصل، ولا يحتاج في فهم ما هو جار على أصله أن يعلم انتفاء الدليل الذي يخرجه عن أصله، وإلا لما فُهِم مدلول لفظ مطلقا، لجواز أن يكون قد خرج عن أصله بنقل أو مجاز أو تخصيص[1]، والعقلاء لا يستعملون كلامهم في خلاف الأصل إلا بقرينة تبين مرادهم، وإلا لبطلت فائدة التخاطب[2]، فكيف بأدلة الوحي المنزلة لهداية الخلق، والتي يتوقف عليها الثواب والعقاب، أو النجاة والخسران، لا تفيد علماً ولا تحقق يقيناً بدعوى الاشتراك والمجاز والنقل، دون وجود أي قرينة، تصرف دلالات الألفاظ الشرعية عن أصلها.[3]

5- قوله إن القطع بأدلة النقل يتوقف على العلم بعدم الإضمار[4]، وهذا لا يُحتاج إليه في فهم معاني الألفاظ المفردة، كدلالة أسماء الأعلام، والأعداد، والأزمنة[5]، فلا يحتاج إلى فهم معاني ألفاظ الأعداد، وأسماء الأعلام إلى معرفة الإضمار، فهي مشتملة على معان قائمة بذاتها، والعرب استخدموا الإضمار(الحذف) في كلامهم، والقرآن الكريم نزل بلسانهم، موافقاً

---

[1] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص681-682.

[2] انظر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، التفتازاني ج248/1.

[3] يقول العلامة ابن القيم رحمه الله:" وهذا الباب قد دَخَل منه على الإسلام مدخل عظيم وخطب جسيم، وأهل الباطل على اختلاف أصنافهم لا يزالون يتعلقون به، ولا تزال تعمد كل طائفة منهم إلى آية من كتاب الله فيقودوها إلى مذهبه الذي يدعو إليه ويدعي أن لها دلالة خاصة عليه، ... ومن أعطى التأمل حقه وجد أكثر ما ادعاه أهل التأويلات المستشنعة، وأهل الباطل من جهة إخراج الألفاظ عن حقائقها". الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص682

[4] يطلق المتقدمون من علماء البلاغة على الإضمار مصطلح الحذف، والمحذوف إما جملة أو جزء جملة أو أكثر من جملة. انظر: الإيضاح في علوم البلاغة، للقزويني، ص177، يقول العلامة ابن عثيمين رحمه الله:" الأصل فيما يراد إفهامه: الذكر؛ لأن المحذوف الأصل فيه عدم العلم فالأصل الذكر، وإذا كان ذكر الشيء لا فائدة منه فالأصل الحذف ولا يذكر إلا لفائدة، يعني: إذا كان معلوما من السياق فالأصل حذفه ولا يذكر إلا لفائدة؛ وذلك لأن ذكره مع العلم به تطويل بلا فائدة، إذا تعارض هذا وهذا فإن الأصل ذكر ما يحتاج إلى ذكر، وحذف ما يحتاج إلى حذف". شرح دروس في البلاغة، ابن عثيمين، ص61.

[5] الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج681/2.

لخطابهم وفاق بلاغتهم[1]، والشواهد على وقوع الإضمار في الأدلة النقلية، وكلام العرب كثيرة جداً، وهذا من البلاغة وحسن الكلام.

ثم إن الإضمار في الأدلة النقلية يقع لأغراض بلاغية، مجاراة لكلام العرب الفصيح، وهو مضبوط بضوابط، ومحدود بحدود، وله دواعي لاستخدامه[2]، وهو على ثلاثة أنواع:[3]

النوع الأول: وهو ما يُعلم انتفاؤه مطلقاً، وأنَّ إرادته باطلة، وهو حال أكثر الكلام فإنه لو سلط عليه الإضمار لفسد الخطاب، وبطلت جميع العقود، والطلاق، والوصايا، والوقف، والشهادات، ولما فهم أحد مرادَ أحدٍ، إذ يمكن للمتكلم أن يضمر كلمة تغير المعنى، وهذا الباب لا ضابط ولا حد له، فكل من أراد إبطال كلام متكلم ادعى فيه إضماراً يخرجه عن ظاهره، ومن هنا دخل الملحدون والمتكلمون، فادعوا الإضمار في آيات الله عز وجل لا سيما الآيات المتضمنة لأسماء الله وصفاته، كما قالوا عند قوله تعالى:﴿ **وَكَلَّمَ اللَّـهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا** ﴾ [النساء:164]، أي وكلم ملك الله موسى، وادَّعوا الإضمار في قوله ﷺ:" **يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ** "[4]، ففسروا النزول بالأمر والرحمة، وهذا الطريق يفتح الباب لكل ملحد، وزنديق، وصاحب بدعة ليبطل حجج الله وآياته من كتابه.

النوع الثاني: إضمار يدل عليه السياق والكلام به، ويُصبح كأنه مذكور في اللفظ، وإن حذف فمن باب الاختصار[5]، ونظير هذا كقوله تعالى:﴿ **فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ**﴾ [الشعراء:63]، فلا شك أن المعنى، ضربه فانفلق، وكذلك قوله تعالى: ﴿ **أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**﴾[البقرة: 184]، ولاشك أن المراد من دلالة الآية أن من مرض، أو سافر في رمضان، وأفطر فعليه القضاء، واللفظ (فأفطر) مضمراً

---

[1] ولمَّا سمعت قريش بعض ما تلي عليهم من آيات الذكر الحكيم، وقد ذهلوا من عظيم بلاغته وقوة حججه، لم يجدوا بدا من قول الوليد بن المغيرة:" والله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أصله لعَذَق، وإن فَرْعَه لجَنَاة، وما أنتم بقائلين من هذا شيئًا إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا : ساحر" سبل الهدى، الصالحي، ج354/2.

[2] انظر: دروس البلاغة، ابن عثيمين، ص61.

[3] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج2، 710.

[4] صحيح البخاري، البخاري، كتاب التهجد/ الدعاء في الصلاة من آخر الليل، 53/2: رقم الحديث 1145.

[5] انظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص178، وعلوم البلاغة والبديع والبيان والمعاني، قاسم ص338.

وقد عُلم من سياق الآية ومع ذلك فدلالة الآية ليست ظنّية[1]، ويقع الإضمار أيضا لإخفاء الأمر عن غير المخاطب[2]، أو الاحتراز من التكرار[3]، وفهم الدليل النقلي لا يتوقف على ذلك اللفظ المضمر، فالمعنى ظاهر ولا لبس فيه، والعاقل لا يتوقف فهم كلامه على هذا الدليل أو يخطر بباله.

النوع الثالث: كلام يحتمل الإضمار ويحتمل عدمه، فإذا كان المتكلم به ناصح وعالم ومرشد ومتحر للحق والصواب، وقصده البيان والهدى، وحسم مواد اللبس، ومواقع الخطأ، فهذا لم يشك أحد أن المراد ما دل عليه ظاهر كلامه، دون ما يحتمله باطنه من إضمار، وهذا لا محذور فيه إذا كان المخاطب قد دل السامع على مقصوده ومراده، وإن لم يجعل له عليه دليلاً.

وعلى هذا فما اشترطه الإيجي من العلم بعدم الإضمار قد حاد فيه عن الصواب، فإن كان الكلام محذوفا ووجدت قرينة دالة على المعنى المراد، أو أن المعنى ظاهر من سياق الدليل النقلي، فلا تصبح دلالة النَّص ظنية، بل هي قطعية، ولو اشترط الإيجي العلم بعدم الإضمار المبني على تغيير المعنى، أو إبطال كلام المتكلم وإخراجه عن ظاهره ومراده فهذا حق لا مرية فيه، وهذا ولا بد من العلم بأن الأدلة النقلية المتضمنة لبيان المعتقد تخلو من الإضمار، وهذا أمر معلوم لمن أدمن النظر في عقيدة السلف، وعلى هذا فليست تلك الأدلة ظنية.[4]

6- القول بأن الدليل النقلي يتوقف القطع به على العلم بعدم التقديم والتأخير، وهذا أيضاً من جنس ما تقدم الرد عليه فاستخدام هذا النوع من التقديم والتأخير في القرآن والسنة جاء مجاراة مع خطاب العرب وبلاغتهم وفصاحتهم، بل القرآن والسنة كلاهما فاقا خطابهم وبلاغتهم، فالتقديم والتأخير لا يقدح في المعنى، ولا يؤثر في فهم السامع، وله أسباب بلاغية جمالية

---

[1] انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، ج2/ 628.

[2] كقول القائل: (أقبل) وتريد فلانا من الناس. انظر: دروس البلاغة، ابن عثيمين، ص62.

[3] كقوله تعالى:﴿ **أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ**﴾[التوبة:3] أي ورسوله بريء منهم، فلو ذكر المحذوف لكان تكرارا زائدا لعدم الحاجة إليه انظر: علوم البلاغة، قاسم، ص338.

[4] ذهب السيوطي إلى أن الإضمار يدخل في باب العقائد، مما دفعه إلى حمل ظواهر الآيات على غير ظاهرها موافقة لمعتقد الأشاعرة، كقوله تعالى:﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾[الفجر:22] ففسر الإتيان: بمجيء أمره، فنصَّ على أن في الآية إضماراً، وتقديره الأمر، والذي حمله على هذا التأويل قوله: أن العقل دل على استحالة مجيء الباري، فعاد كلام المتكلمين إلى أصلهم الأول وهو تقديم العقل على النقل وكونه هو الأصل الذي يحتكم الشرع إليه. انظر: الإتقان في علوم القرآن، ص1608.

تقتضيه[1]، فالدليل النقلي وإن وقع فيه تقديم أو تأخير، فلا يلزم منه الحكم على الدليل النقلي بالظنية قطعاً، وإنما يضفي على الألفاظ معاني بلاغية جليلة[2]، ومن يقرأ قوله تعالى:﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ [الفاتحة:5] يجد أن تقديم الضمير أفاد من ناحية بلاغية الحصر، أي حصر العبادة والاستعانة بالله وحده،[3] كما أن العبادة قدمت على الاستعانة؛ لأن العبادة لا سبيل للعبد على فعلها إلا بمعونة من الله جل وعلا[4]، والمؤمن إن قرأ هذه الآية يقطع بمدلولها، وإن وقع فيها التقديم والتأخير.

والحاصل أن الذي عليه السلف رحمهم الله أن أدلة النقل المتضمنة لبيان المعتقد ليست ظنية، بل هي قطعية محكمة، وقد ظهرت مخالفة الإيجي رحمه الله فحكم على أدلة النقل بالظن، موافقة للمتكلمين وإن كان يرى أن أدلة النقل تفيد اليقين إذا خلت من التقديم والتأخير والمجاز وغير ذلك، إلا أنَّ كلامه يؤول إلى كلام المتكلمين، ففرق بينهم وبين موقف السلف الذين جعلوا نصوص القرآن والسنة مصدر استدلالهم في اعتقادهم، وأقوالهم، وأفعالهم، وتعبدهم، وتدبرهم دون مقدمات عقلية في حقيقتها تعطيل لنصوص الشريعة، فهذا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنها يقول:" **إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَضَعُوهُ عَلَى مَوَاضِعِهِ، وَلَا تَتَّبِعُوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ** ".[5]

---

[1] يذكر علماء البلاغة أن التقديم والتأخير له فوائد كثيرة: منها ما يفيد التخصيص، والقرآن الكريم هو العمدة في هذا، كقوله تعالى:﴿ **وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾[المائدة:17]، قدم لفظ الجلالة لإفادة اختصاصه سبحانه بالملك، وأنه لا يخرج عن ملكه شيء، ومثله قوله تعالى: ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾[القيامة: 22، 23]، فهنا تقديم الجار يفيد التخصيص، وبيان أن النظر لا يكون إلا لله عز وجل. ومنها ما يفيد زيادة في المعنى كقوله تعالى:﴿ **بَلِ اللَّـهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ** ﴾[الزمر:66]، في الآية قدَّم سبحانه المفعول به لإفادة الحصر، وتخصيصه بالعبادة، فالعبادة كلها له سبحانه وتعالى، ومن صرفها لغيره أشرك به سبحانه. انظر: جواهر البلاغة، الصميلي، ص123، علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، قاسم، ص339.

[2] يقول الجرجاني:" إن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلا لا سبيل إليه مع التأخير". انظر: دلائل الاعجاز، الجرجاني، ص286.

[3] انظر: إعراب القرآن وبيانه، الدرويش، ج16/1.

[4] انظر: تفسير الطبري، ج162/1.

[5] الزهد، الإمام أحمد، ص32، رقم 191.

ثانياً: الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقائد

1- بدعية تقسيم الحديث إلى متواتر وآحاد.

لقد توفي السلف رحمهم الله، ولم يفرقوا بين نصوص الوحي، فما كان منهم إلا التسليم للقرآن الكريم، وما تلقوه عن رسول رب العالمين عليه الصلاة وأتم التسليم، ولما تفرقت الأمة وظهرت الفرق الكلامية وجدوا أنفسهم وعقائدهم في مواجهة نصوص الكتاب والسنة، فما وجدوا ملاذاً إلا التحريف، أو التأويل لنصوص الكتاب والسنة؛ حتى توافق معتقداتهم الباطلة، ومذاهبهم المنحرفة عن جادة عقيدة السلف رضي الله عنهم، ومن هنا عمدوا إلى تقسيم الحديث إلى متواتر وآحاد؛ ليتسنى لهم ذلك.[1]

وهذا التقسيم لم يعرفه السلف أصلاً وإنما حصل هذا التقسيم في قرون متأخرة تزامنا مع ظهور الفرق الكلامية[2]، يرومون بهذا التقسيم التفريق بين نصوص الأحكام والعقائد؛ ليسهل عليهم رد ما سطره السلف لبيان المعتقد الصحيح.[3]

2- لوازم تقسيم الحديث إلى متواتر وآحاد.

---

[1] الحديث المتواتر: هو ما رواه جمع عن جمع يستحيل تواطأهم على الكذب من أول السند إلى منتهاه، أما الآحاد: هو الحديث الذي لم يجمع شروط المتواتر. انظر: تدريب الراوي شرح تقريب النوواي، ص131. المدخل إلى دراسة علوم الحديث، الغوري، ص641.

[2] قيل: أن الجبّائي من المعتزلة هو أول من قسم الحديث الى متواتر وآحاد، وقيل: عبد الرحمن بن كيسان الأصم: وهو معتزلي، وتبعه في ذلك تلميذه إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم الشهير بابن عليَّة وهو جهمي، وقيل أن أول من نص على هذا التقسيم الخطيب البغدادي نقلاً عن بعض الأصوليين لا من المحدثين، مما دفع ابن الصلاح رحمه الله إلى القول: بأن ما ذكره الخطيب رحمه الله يُشعر بأنه اتبع فيه غير علماء الحديث في هذه المسألة، وإلا فالخطيب رحمه الله لم يكن أشعرياً متكلماً، وهو من نقل الإجماع على وجوب العمل بكل ما صح عن الرسول في العقيدة متواترا كان أم آحادا، وهذا التقسيم فتح باباً عظيماً لمتفلسفة المتكلمين فمن خلاله رُدَّت نصوص العقائد التي قابلها السلف بالتسليم والإذعان، وهؤلاء لما أرادوا تعطيل دلالات أدلة النقل ما استطاعوا ردها صراحة، فعمدوا إلى هذا التقسيم المُحدَث. انظر: علوم الحديث، ابن الصلاح، ص267، مصادر السنة ومناهج مصنفيها ص253، لسان المحدثين، السلامة، ج8/49، المقترح في أجوبة بعض أسئلة المصطلح، الوادعي، ص145.

[3] يقول الإمام أبو المظفر السمعاني رحمه الله:" وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال ولابد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية والمعتزلة وكان قصدهم منه رد الأخبار" الانتصار لأصحاب الحديث، السمعاني، ص35.

وإن كان هذا التقسيم قد رضيه المحدّثون فمن باب الوقوف على معرفة طرق الحديث، لا يقصدون رد دلالات النصوص التي تقرر المعتقد، ولهذا كان من لوازم تقسيم الحديث أن زعم المتكلمون بأن أخبار الآحاد لا يُحتج بها في باب العقيدة، وليتهم وقفوا عند ذلك، بل وصل بهم الحال إلى إنكار ما عُلم تواتره في العقيدة، كأحاديث نزول عيسى عليه السلام، وظهور الدجال، ورؤية الله عز وجل في الآخرة، وغير ذلك.[1]

3- مذاهب الناس في الاحتجاج بخبر والواحد.

قد تباينت الآراء والمذاهب في الاحتجاج بأخبار الآحاد، إلى عدة مذاهب:

المذهب الأول: يرى أن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقاً، دون قرينة أو شرط، نسب الآمدي هذا القول إلى بعض الظاهرية.[2]

المذهب الثاني: يرى أن خبر الآحاد يفيد الظن مطلقاً، سواء تلقته الأمة بالقبول أم لا، وسواء احتفت به القرائن أو ورد مجرداً عنها، وهذا مذهب جمهور المعتزلة، والأشاعرة، وبعض الأصوليين.[3]

المذهب الثالث: يرى أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن يقطع معها بصدق الخبر، وهو مذهب جمهور الفقهاء، والمحدثين، وعامة السلف، وبعض المتكلمين.[4]

والمذهب الأخير هو المذهب الحق، فلم يقل عاقل أنَّ خبر الواحد مقبول مطلقاً، كما أن رد خبر الواحد مطلقاً مردود عقلاً وشرعاً، فخبر الواحد يُقبل إذا قامت القرينة على صدقه، كأن تتلقاه الأمة بالقبول، أو يُشتهر عند علماء الشأن، أو ما يرويه الشيخان أو أحدهما، أو الخبر الجامع لشروط الحديث الصحيح، فهذا الخبر مقبول ويفيد العلم اليقيني[5]، يقول الإمام الشَّافعي رحمه الله:" إذا حدَّث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ، فهو ثابت عن رسول الله ﷺ".[6]

4- موقف الإيجي من خبر الواحد ومناقشته.

---

[1] انظر: حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام، المدخلي، ص7.

[2] انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج292/1.

[3] انظر: الدليل النقلي بين الحجية والتوظيف، قوشتي، ص158-159.

[4] انظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية، ص36، فتح المغيث، السخاوي، ج51/1.

[5] انظر: المسودة، آل تيمية، ص240، تدريب الراوي، السيوطي، ج75/1.

[6] الأم، الشافعي، ج177/7.

وبعد هذا التأصيل، وذكر أقوال المذاهب فإن موقف الإيجي من خبر الآحاد قد وافق ما عليه عامة السلف، والأصوليين، وجمهور الفقهاء، والمحدثين، فهو يرى أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، فيقول:" وقد اختلف في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم أو لا، والمختار أنه يفيد العلم بانضمام القرائن"[1]، كما أن الإيجي يرى جواز التعبد لله عز وجل بخبر الواحد وإن أفاد الظن في الأحكام ونَقَلَ الاتفاق على ذلك.[2]

ثم ذكر الإيجي مذاهب الناس في شأن خبر الآحاد، فمنهم من يرى أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً بلا قرينة، ونسب هذا إلى رواية عن الإمام أحمد رحمه الله، ومنهم من يرى أنه يفيد الظن مطلقاً.[3]

و الإيجي وإن وافق عامة السلف والمحدثين في إفادة خبر الواحد العلم إلا أنه يرى التفريق بين العقائد، ومن جملتها الإخبار عن الله عز وجل، وبين الأحكام، ويظهر هذا التفريق جلياً في عدة نقاط:

أ- لما ناقش موقف رادي خبر الآحاد مطلقاً بزعمهم أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد لجاز التعبد به فيما يتعلق بالإخبار عن الله عز وجل، فكان رده بأنه ليس ثمة ملازمة بين الإخبار عن الله عز وجل، وبين الإخبار عن الرسول ﷺ[4]، ويعني بذلك أن خبر الواحد المنقول عن الرسول ﷺ في الأحكام فهو مقبول، وخبر الواحد المتضمن للكلام عن الله عز وجل فهو مردود، وقال التفتازاني شارحا كلام الإيجي بأن:" التعبُّد بخبر الواحد في الإخبار عن البارئ يُفضي إلى كثرة الكذب بخلاف الإخبار عن الرسول".[5]

ب- كذلك لما نقل الإيجي أدلة القائلين بحجية خبر الآحاد في العقائد عقب عليها قائلا:" وقد استدل من قبلنا بظواهر لا تفيد إلا الظن ولا تكفي في المسائل العلمية ...،[ثم قال] الاستدلال بظاهر في أصل لا يُجدي"[6]، ثم ناقش تلك الأدلة مقرراً أن تلك الأدلة تدل على مشروعية خبر الواحد في الفروع ولا تجدي في الأصول.[7]

---

[1] شرح مختصر المنتهى الأصولي، الإيجي، ج417/2.

[2] انظر: المصدر السابق 427/2.

[3] انظر: المصدر السابق، ج417/2-418.

[4] انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي، الإيجي، 424/2

[5] المصدر السابق، ج425/2.

[6] المصدر نفسه، ج420/2.

[7] انظر: المصدر نفسه، ج430/2-431.

ت- أيضا في كتاب المواقف في معرض حديثه عن المعجزات، قال:" ما نقل منه آحادا فهو مردود"[1]، وكذلك لما تحدث عن عصمة الأنبياء، وما نقل من أدلة توهم صدور الذنب عنهم، قال: ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها"[2]، وعلى هذا يُفهم مقصد الإيجي من القرينة التي قيد بها حجية خبر الواحد، أنها العقل، فعاد كلام الإيجي إلى أصله الأول، وقاعدته العظمى وهي تقديم العقل على النقل، فهو إذاً يقدم العقل على النقل تارة لكون العقل قطعي عنده والنقل ظني، وتارة لكون الدليل النقلي منقول بخبر الآحاد الذي لا يخرج عن مقام الظن.

وغيرها من النُّقولات التي صرَّح فيها بأن خبر الواحد الذي يحتج به، ما كان في الفروع أي المسائل العملية، دون الأصول المسماة بالمسائل العلمية، وعلى هذا فلا يختلف قوله عن قول جماهير الأصوليين من الأشاعرة والمعتزلة القائلون بعدم حجية خبر الواحد في العقيدة[3]، إلَّا أنه زاد عليهم بأن خبر الواحد المقيد بالقرائن في المسائل العملية ليس ظنياً، وإنما يحصل به اليقين، بخلاف قول الجمهور من المعتزلة والأشاعرة أن خبر الواحد يفيد الظن مطلقاً، حتى وإن كان مقيدا بالقرائن.

مناقشة موقف الإيجي من خبر الواحد.

إن القول بعدم الاحتجاج بأخبار الآحاد، وأنها لا تفيد العلم، ولا تثبت بها عقيدة، ولا يحتج بها من جهة طريقها ومتنها، أفسد على القلوب معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، المنقولة على لسان رسول الله ﷺ، فأصحاب هذا القول أحالوا الناس إلى قضايا وهمية، ومقدمات خيالية، فأطلقوا عليها قواطع عقلية، وبراهين يقينية[4]، وهذه المقدمات والقواطع لهي من أعظم القوادح في نصوص الوحي التي تكفل الله عز وجل بحفظها، سواء ما تكلم به سبحانه، وما أوحى به إلى رسوله ﷺ، ويُردُّ على الإيجي من وجوه عدة:

1- من المتقرر عند أئمة السنة، أن الحديث إذا ثبت صحته برواية الثقات، وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يفيد العلم، وإفادته للعلم أقوى من القرائن المحتفة به، ومن مجرد كثرة الطرق[5]،

---

[1] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص355.

[2] المصدر السابق، ص361.

[3] انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص769، المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري المعتزلي، ج96/2، الارشاد الى قواطع الأدلة، للجويني، ص141، والبرهان في أصول الفقه، الجويني ج231/1.

[4] انظر: شرح العقيدة الطحاوية، لأبي العز الحنفي، ص340.

[5] انظر: النكت على ابن الصلاح، ابن حجر، ص78.

وخبر الآحاد منه المقبول ومنه المردود، فالخبر المقبول يوجب العمل والعلم؛ لثبوت صدق الناقل عدالة وضبطاً، مع إتصال في السند، وخلوه من الشذوذ أو العلة القادحة، أما المردود وهو ما لم يتصف بأصل صفة الخبر المقبول، أو أن يكون موصوفاً بأصل صفة الرد، كثبوت كذب الناقل، أو قلة ضبطه، وعدالته[1]، فالخبر إذا توفر فيه شروط القبول فإنَّه يوجب العمل به في الأحكام، ومصدر من مصادر الاستدلال في العقيدة، يقول الإمام الشافعي رحمه الله:" إذا حدَّث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ فهو ثابت عن رسول الله ﷺ ولا نترك لرسول الله حديثا أبداً".[2]

ويقول العلامة ابن حزم رحمه الله[3]:" خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يوجب العلم والعمل معا"[4]، فالحديث إذا ثبت سنده خلفاً عن سلف إلى النبي صلى الله عليه وسلم وسَلِمَ من العلة، والشذوذ، فيجب قبوله، ولا يجوز رده سواءً كان في العقيدة أو الأحكام، ويوجب العلم والعمل.

2- إن أكثر نصوص السنة النبوية منقولة بخبر الآحاد، مما دفع بعض العلماء كابن حبان[5] إلى القول بعدم وجود التواتر أصلاً، يقول رحمه الله:" فأما الأخبار فكلها أخبار آحاد"[6]، ولكن الصحيح أن الأحاديث المتواترة موجودة والدليل على ذلك أن العلماء أفردوها بمصنفات

---

(1) انظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ابن حجر، ص51.

(2) الأم، للشافعي، ج201/7.

(3) هو العلامة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي القرطبي، رزق ذكاءً مفرطاً، وله كتب نفيسة، نشأ في تنعم ورفاهية، عمل والده وزيراً، برع في الأدب والأخبار والشعر، كان متبحراً في علوم الإسلام، تفقه على مذهب الشافعية، كان ظاهرياً في الفروع، أخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث، ونفى القياس، كان شديد اللهجة مع الأئمة، ومما قيل عنه: كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين، مما دفع الأئمة لترك تصانيفه، وهجرها، ونفروا عنها، ووصل إلى أن أحرق له كتاب المحلى في الفقه، والإحكام في أصول الأحكام، والفصل في الملل والنحل، وغيرها من المصنفات البديعة ، توفي رحمه الله سنة 456هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج211/18.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم 107/1.

(5) هو الإمام العلامة، الحافظ، شيخ خراسان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان البستي، وكان بارعا في الفقه والحديث واللغة والوعظ والطب، صاحب التصانيف المشهورة له كتاب الصحيح، وعلل أوهام المؤرخين، ومناقب الشافعي، غرائب الأخبار، وروضة العقلاء ونزهة الفضلاء، توفي رحمه الله في شوال سنة 354هـ. ، انظر: سير أعلام النبلاء، ج92/16-95، شذرات الذهب، ابن العماد، ج16/3.

(6) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ابن بلبان، ج156/1.

مستقلة[1]، والأحاديث المتواترة قليلة بالنسبة لأحاديث الآحاد[2]، فلو رُدّت أحاديث الآحاد، وحُكِم عليها بالظن، ولم يُحتج بها في العقيدة؛ لردَّت كثيراً من الأخبار الثابتة؛ ولعُطّلت أحاديث الصحيحين التي تلقاهما الأمة بالقبول، وكفى بتلقي الأمة لأخبار الصحيحين بالقبول أقوى قرينة، إذ الأمة لا تجتمع على ضلالة، وإجماعهم معصوم عن الخطأ[3]، فإذا كان إجماع الأمة على تلقي ما في الصحيحين قرينة لقبول خبر الآحاد، فالواجب الاحتجاج به ويحرم ردُّه.

3- إن ظواهر القرآن والسنة تنقض هذا التفريق، والأدلة على حجية خبر الواحد في العقائد والأحكام معاً دون تفريق ظاهرة[4]، قال تعالى:﴿ **فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[التوبة:122]، قال المفسرون: أي ما كان للمؤمنين أن يخرجوا جميعاً للغزو ويتركوا نبيهم ﷺ، فإنهم لو خرجوا جميعا لفاتهم مصالح كثيرة، فتمكث طائفة مع النبي يتعلموا ما ينزل عليه من ربهم من الآيات، فيفقهوا أسرارها، ويعلموا معانيها، ويحفظوا ما يسمعونه من النبي ﷺ من أحكام، وهذا معنى قوله تعالى:" ليتفقهوا في الدين"، أي القاعدون، ثم يُعَلّموا الذين خرجوا للغزو إذا قدموا من غزوهم[5]، وفي هذه الآية ترغيب المؤمنين، وحثهم على التفقه في الدين؛ لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، والطائفة تطلق على الواحد فأكثر، قال الإمام البخاري رحمه الله:" ويسمى الرجل طائفة لقوله تعالى:﴿ **وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا** ﴾[الحجرات:9] فلو اقتتل رجلان دخلا في معنى الآية"[6]، وعلى هذا فدلالة الآية صريحة في إثبات حجية خبر الواحد في العقائد وغيرها، ولا وجه للإيجي في التفريق بين العقائد والأحكام في هذه الآية، وقوله عند هذه الآية:" المراد الفتوى في الفروع ... فلا يجدي في الأصول"[7]، فيُرد بأنَّ هذا التفريق خلاف ما أجمع عليه الأئمة، وعلماء الأصول وجماهير السلف، والتفريق بلا مفرق لا وجه له.

---

[1] انظر: الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة للسيوطي، ولخصه رحمه الله في قطف الأزهار ، وكتاب نظم المتناثر من الحديث المتواتر للكتاني، واللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة للمرتضى الزبيدي.

[2] انظر: فتح المغيث، السخاوي، ج407/3، والوسيط في علوم ومصطلح الحديث، أبو شهبة، ص196.

[3] انظر: النكت على ابن الصلاح، ابن حجر، ج376/1.

[4] الأدلة على حجية خبر الآحاد في العقائد من القرآن والسنة كثيرة، يُنظر إلى مظانها في كتاب الصواعق المرسلة للإمام ابن القيم من (ص576-585)، وكتاب الأم والرسالة للشافعي، وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية وغيرها من المصنفات.

[5] انظر: مختصر تفسير ابن كثير، شاكر، ج208/2.

[6] فتح الباري، لابن حجر، ج231/13-234.

[7] شرح مختصر المنتهى الأصولي، الايجي، ج430/2.

4- التفريق بين الخبر المتواتر والآحاد في إفادته للعلم، تفريق حادث لم يأت عليه دليل من الكتاب السنة، ولم يعرفه أصحاب النبي صلى الله عليه ولا تابعيهم؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم بعث معلما، وصدقه أصحابه رضي الله عنهم دون حاجة منهم إلى معرفة هل تواتر خبره أم لا، قال ﷺ:" **نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَحْفَظُ لَهُ مِنْ سَامِعٍ** "[1]، فهذا الحديث وغيره لا يقتصر على الأحكام المتعلقة بالفروع، بل عام يشمل الأحكام والعقائد، فلو لم يكن الإيمان بما يثبت عنه ﷺ من عقائد بأخبار الآحاد واجباً؛ لما كان لهذا الأمر من النبي ﷺ بتبليغ حديثه مطلقا معنى، ولو كان الأمر مقتصراً على تبليغ أحاديث الأحكام لبيَّن النبي ﷺ ذلك بياناً واضحاً[2]، بل لكان واجب عليه ﷺ بيان ذلك، وكذلك النبي ﷺ كان يصدق أصحابه في كل ما يخبرون به كما في حديث الجسَّاسة، الذي صرح النبي ﷺ بسماعه من تميم الداري رضي الله عنه، فعن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها[3] أن رسول الله ﷺ قعد على المنبر فقال:" **أَيُّهَا النَّاسُ حَدَّثَنِي تَمِيمٌ الدَّارِيُّ أَنَّ أُنَاسًا مِنْ قَوْمِهِ كَانُوا فِي الْبَحْرِ فِي سَفِينَةٍ لَهُمْ، فَانْكَسَرَتْ بِهِمْ، فَرَكِبَ بَعْضُهُمْ عَلَى لَوْحٍ مِنْ أَلْوَاحِ السَّفِينَةِ، فَخَرَجُوا إِلَى جَزِيرَةٍ فِي الْبَحْرِ**..."[4]، والصحابة أيضاً رضي الله عنهم يُصدّق بعضهم بعضاً في كل ما يُخبر به عن رسول الله ﷺ، فلم يردَّ أحدٌ منهم قول من حدثه عن رسول الله ﷺ بدعوى أن خبره من قبيل الآحاد، وإن كانوا يتثبتون أحياناً في مواقف نادرة.[5]

5- إن النبي ﷺ كان يبعث آحاداً من أصحابه إلى الملوك والأمراء، ليبلغوا رسالة نبيهم بما تضمنته من تقرير العقائد والأحكام دون تفريق بينهما، فهذا معاذ بن جبل رضي الله عنه أرسله النبي ﷺ إلى اليمن؛ ليقوم بواجب الدعوة والبلاغ[6]، وأخبره النبي ﷺ أنه سيأتي قوما من أهل الكتاب وأمره أن يبتدئ دعوته لهم بالعقيدة، فقام بذلك رضي الله عنه أتم قيام، فلو كان خبره لم يقم به حجة في العقيدة، لأصبح كل من لم يؤمن بما أخبر به رضي الله عنه من الإيمان بالله

---

[1] مسند الإمام أحمد، مسند المكثرين من الصحابة/ مسند عبد الله بن مسعود، 221/7: رقم الحديث 4157. قال العلامة الألباني: حديث صحيح. انظر: التعليقات الحسان، الألباني، ج192/1.

[2] انظر: أثر الفكر الإعتزالي على عقائد الأشاعرة، العتيبي، ج304/2.

[3] هي فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، من صحابيات النبي ﷺ، كانت من أوائل المهاجرات إلى المدينة، وقد كانت امرأة عاقلة وجميلة جداً، تزوجت من أسامة بن زيد، بعد أن طُلقت من زوجها أبو بكر بن حفص المخزومي. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ج276/8.

[4] رواه مسلم، مسلم، كتاب الفتن/ باب قصة الجساسة، 2265/4: رقم الحديث 2642.

[5] انظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص552.

[6] انظر: السيرة النبوية لابن هشام ج2/ 591.

معذورا أمام الله سبحانه، وكذلك لمَّا أرسل النبي ﷺ الرسائل إلى الملوك في السنة السادسة للهجرة بعد صلح الحديبية[1]، لم يقل أحد من هؤلاء الملوك للرسل إن أخباركم ظنية لكونها جاءت من طريق واحد، بل لم يخطر ببالهم هذه الحجة العقلية، فلو كان خبر هؤلاء الرسل لم تقم به حجة في العقيدة، لما أقام الرسل الحجة على هؤلاء الملوك، فسبحان من نوع بين خلقه، هؤلاء الملوك مع كفرهم لم يخطر ببالهم ما قاله الإيجي رحمه الله في خبر الآحاد.

6- إن التفريق في إثبات العقائد والأحكام بخبر الآحاد لم يقل به أحد من السلف المتقدمين من أصحاب النبي ﷺ، وأئمة المذاهب، بل أقوالهم وتصانيفهم تثبت أنهم لم يفرقوا بين العقائد والأحكام في الاستدلال، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات كما يحتج بها في الطلبيات العمليات ... ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوَّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته".[2]

7- هذا التفريق بين العقائد والأحكام في الأخذ بخبر الآحاد مبني على أساس أن العقيدة لا يقترن بها عمل، والأحكام لا يقترن بها عقيدة، وهذا باطل ومن بدع أهل الكلام، فما من حكم عملي إلا وهو مرتبط بأصل عقدي، كقوله تعالى: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** ﴾[النور:2]، فقوله تعالى:﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي**﴾ فهذا حكم عملي، وقوله تعالى: ﴿ **إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾، أصل عقدي، فالحكم العملي مرتبط بهذا الأصل العقدي وهو الإيمان بالله واليوم الآخر[3]، وأكثر ما يوضح ذلك أنه لا بد من اقتران العقيدة في الأحكام العملية، أنه لو فرض أن رجلاً اغتسل أو توضأ للنظافة، أو ذهب للحج سياحة، أو صام للعلاج أو تخفيفاً للوزن، دون أن يفعل ذلك مُعتقِداً أن الله عز وجل أوجب تلك العبادات عليه، لما أفاده ذلك شيئاً، وعليه فكل حكم شرعي عملي يقترن به عقيدة؛ لذلك لا يجوز لأحد أن يحرم أو يحلل بدون حجة من الكتاب والسنة قال تعالى:﴿ **وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ**﴾ [النحل:116]، يقول الشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله:" أفادت هذه الآية أن التحريم

---

[1] انظر: الرحيق المختوم، المباركفوري، ص313.

[2] مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص590.

[3] انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، حسن، ج129/1.

والتحليل بدون إذنٍ منه سبحانه كذب على الله تعالى وافتراء عليه، فإذا كنا متفقين على جواز التحليل والتحريم بحديث الآحاد، وأننا به ننجو من التقوُّل على الله، فكذلك يجوز إيجاب العقيدة بحديث الآحاد، ولا فرق، ومن ادعى الفرق فعليه البرهان من كتاب لله وسنة رسوله، ودون ذلك خرط القتاد".[1]

8- نقل غير واحد الإجماع على قبول خبر الواحد وإيجاب العمل به في العقيدة والأحكام، يقول ابن عبد البر رحمه الله:" وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمتُ على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافا"[2]؛ ولهذا عدَّ الإمام ابن القيم هذه المقالة خرقاً للإجماع حيث يقول رحمه الله:" فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم"[3].

9- ولو قيل عقلاً بعدم حجية خبر الآحاد في العقيدة؛ للزم تعطيل العمل بخبر الآحاد في الأحكام العملية؛ لأن الكثير من الأحاديث العملية تتضمن أموراً اعتقادية[4]، فمنه قول النبي ﷺ:" **إِذَا تَشَهَّدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللهِ مِنْ أَرْبَعٍ يَقُولُ: اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ**".[5]

10- باستقراء كتب الإيجي رحمه الله يتبين أنَّ الأصل الذي بنى عليه الإيجي عقيدته في الأخبار هو العقل، لا مجرد التواتر والآحاد، فما قَبِله العقل فإنه مقبول حتى وإن لم يتواتر، وما رده العقل فيجب رده وإن كان متواتراً، كرده لحديث الجارية الذي تضمَّن إثبات صفة العلو بشبهة عقلية[6]، وتجده يستدل بالآحاد في ذكر معجزات النبي ﷺ[7]، وهذا ضرب من التناقض مع ما قرره من أن خبر الآحاد لا يُحتج به في الاعتقاد.

---

(1) وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على الشبه المخالفين، الألباني، ص20.

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ج2/1.

(3) مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي ص553.

(4) انظر: وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة، الألباني، ص22.

(5) رواه مسلم، مسلم، كتاب المساجد/ باب ما يستعاذ منه في الصلاة، 412/1: رقم الحديث 588.

(6) وهي التجسيم وإثبات الجهة، انظر: المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص272.

(7) انظر: المصدر السابق، ص355-358.

ثالثاً: القول بالمجاز والتأويل في القرآن والسنة.

إن القول بالمجاز والتأويل في القرآن والسنة، هو الأصل عند المتكلمين فيعتمدون عليه في تفسيرهم لآيات الصفات، فما ورد في القرآن بلفظ صريح، أو ما تواتر في السنة ولم يستطيعوا رده قالوا فيه بالمجاز والتأويل، وصار هذا مسلكاً لتعطيل نصوص الكتاب والسنة، فالتأويل والمجاز من المصطلحات المترادفة عند المتكلمين ويتبين ذلك من تعريف الإيجي للمجاز، وتعريف جماهير المتكلمين للتأويل.

1- تعريف المجاز والتأويل:

فالمجاز عرفه الإيجي بأنه:" اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجهٍ يَصحُّ".[1]

والتأويل عرفه المتكلمون بأنه: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك[2]، وهذا التعريف عليه أغلب المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة.[3]

2- المعنى الصحيح للتأويل:

الذي عليه جماهير أهل السنة من السلف والخلف أن التأويل له معنيان صحيحان، الأول: هو بمعنى التفسير، وهذا هو التأويل في اصطلاح جماهير المفسرين، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**﴾ [آل عمران:7]، وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم وهو موافق لوقف من وقف من السلف عند هذه الآية، ونُقل هذا المعنى عن ابن عباس ومجاهد وغيرهم، والمعنى الثاني: يطلق التأويل ويراد به الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، ومنه قوله تعالى:﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ**﴾[الأعراف:53].[4]

3- العلاقة بين المجاز عند الإيجي والتأويل عند المتكلمين:

---

[1] شرح مختصر المنتهى الأصولي 505/1.

[2] انظر: الإحكام، للآمدي، ج199/2، التعريفات، الجرجاني، ص28.

[3] انظر: الكشاف، الزمخشري، ج360/2، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص476، التعريفات، للجرجاني، ص50، شرح جوهرة التوحيد، البيجوري ص91.

[4] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج36/5.

يلاحظ من خلال تعريف الإيجي للمجاز موافقته لتعريف التأويل عند المتكلمين، الذي هو أحد طرق التأويل، ولهذا نلاحظ أن الإمام الغزالي عرف التأويل بأنه:" **صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز**"[1]، وعليه فصرف اللفظ إلى المجاز هو معنى التأويل.[2]

وقد وافق الإيجي جماهير المتكلمين، من الأشاعرة والماتريدية، في تأويل آيات الصفات وصرفها عن لفظها الحقيقي إلى المعنى المجازي.

4- نماذج من استخدام التأويل والمجاز عند الإيجي:

فمن نماذج تأويلات الإيجي للآيات القرآنية:[3]

أ- تأويل صفة الغضب بالانتقام؛ لامتناع اسناده إليه سبحانه كما في قوله تعالى:﴿ **غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ**﴾[الفاتحة:7]، يقول الإيجي:" المراد بالغضب ما يترتب عليه من الانتقام؛ لامتناع إسناده إليه سبحانه".[4]

ب- تأويل صفة الاستواء بالاستيلاء تعالى الله عن ذلك، عند قوله تعالى: ﴿ **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** ﴾ [طه:5]، يقول الإيجي:" استوى فلان على العرش، أي ملك وإن لم يقعد عليه ... وهو إما الاستقرار أو الاستيلاء، وإذا تعذَّر حمله على الأول تعيَّن الثاني حذرا من التعطيل"[5]، وهذا التأويل دفعه إلى اتهام من أثبت صفة الاستواء وفسرها بالعلو كما يليق بجلال الله وعظمته بالتشبيه.[6]

ت- حمل صفة الوجه لله عز وجل على المجاز، وتأويلها تأويلات مخالفة لما نقله السلف رضي الله عنهم، يقول عند قوله تعالى: ﴿ **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ** ﴾ [الرحمن:27] يقول:" الوجه وضع للجارحة، ولم يوضع لصفة أخرى، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب، فتعين المجاز، والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين".[7]

---

[1] المستصفى في أصول الفقه، الغزالي، ص196.

[2] انظر: نقض عقائد الأشاعرة، الغامدي، ص167، جناية التأويل الفاسد على العقيدة، اللوح، ص81.

[3] سيقوم الباحث بإرجاء الرد على تلك التأويلات، وبيان موقف السلف منها في محلها في الفصل الثاني عند الحديث عن الصفات بإذن الله تعالى، انظر: ص204

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الرافعي، ص142.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص354.

[6] انظر: المواقف في علم الكلام، الايجي ص297.

[7] المصدر السابق، ص398.

ث- حمل صفة اليد كذلك على المجاز، وتأويلها بمعنى القدرة، كما في قوله تعالى: ﴿ **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح:10]، وقوله تعالى: ﴿ **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ**﴾ [ص:75]، يقول الإيجي:" قال الأكثر: أنهما مجاز عن القدرة".(1)

ج- تأويل صفة المكر وحملها على المجاز عند قوله تعالى:﴿ **وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ**﴾[النمل: 50]، يقول الإيجي: "مكر الله مجاز على سبيل الاستعارة ... فإنه هكذا في كل ما جاء في كتاب الله".(2)

وغيرها من الصفات الذي ذهب الإيجي إلى تأويلها، وصرفها عن ظواهرها، وحملها على المجاز، وقد وقف السلف رحمهم الله تعالى من القول بالمجاز والتأويل على طريقة المتكلمين، منهما موقفا حازماً، ولما رد الإمام ابن القيم على المجازيين، قال رحمه الله:" فصل في كسر الطاغوت الثالوث الذي وضعته الجهمية؛ لتعطيل حقائق الأسماء والصفات وهو طاغوت المجاز ".(3)

مناقشة الإيجي في استخدامه للتأويل والمجاز.

ويُرَد على من ذهب إلى القول بالتأول والمجاز بما يلي:

1- إن القول بتقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ليس تقسيماً شرعياً، ولا عقلياً، ولا لغوياً، وهو اصطلاح حَدَثَ بعد القرون الثلاثة المفضلة(4)، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية، ومن سلك طريقهم من المتكلمين.(5)

2- الأصل حمل النصوص على الحقيقة وليس المجاز، ولا يصح حمل مدلولات النصوص على غير ظواهرها إلا بأربعة شروط:(6)

---

(1) المواقف، الإيجي، ص298.

(2) تحقيق التفسير، المهوس ص386.

(3) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية المعطلة، ابن الموصلي، ص285.

(4) انظر: جناية التأويل الفاسد على العقيدة، اللوح، ص78-79.

(5) انظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي 287.

(6) انظر: الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز ضمن مجموع الفتاوى، ابن تيمية 6/360-361.

أ- أن يكون ذلك المعنى المدَّعى فيه المجاز لا يخل بالمعنى الشرعي للفظ، وأن يكون له أصل في اللغة، وإلا لأصبح من الممكن لكل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

ب- أن يكون معه دليل قاطع يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، بإجماع العقلاء.

ت- أنه لا بد أن يَسْلَم الدليل الصارف عن معارض؛ لأنه إذا قام دليل من القرآن والسنة يبين امتناع إرادة غير الحقيقة والظاهر امتنع تركها.

ث- أن الشارع إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره فلا بد أن يبين للأمة مراده، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أراد منهم فيه الاعتقاد.

3- المجاز يمتنع وقوعه في القرآن والسنة، وهذه المسألة تباينت أقوال العلماء فيها على أقوال ثلاثة:[1]

القول الأول: من قال بوقوع المجاز في القرآن والسنة، وهم فريق من المتكلمين من الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والمرجئة ومن نحا نحوهم، وتأثر بهم، وهذا اختيار الإيجي.

القول الثاني: من ذهب إلى عدم وجود المجاز مطلقاً في النصوص الشرعية، ولغة العرب، كأبي إسحاق الإسفراييني، وشيخ الاسلام ابن تيمية، وابن القيم، ومن المعاصرين كالشيخ المفسر عبد الرحمن بن ناصر السعدي، والشيخ المفسر محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ الفقيه عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني رحمهم الله.

القول الثالث: من يرى عدم وجود المجاز في القرآن والسنة فقط دون اللغة، ومن قال بذلك داود بن علي الأصبهاني، وابن عبد البر ومحمد بن خويز منداد من المالكية.

ولا شك أن القول الأول ظاهر البطلان وبعيد كل البعد عن الحق والهدى والبيان، وما هذا إلا خروج عن سواء الطريق[2]، فعلى قولهم إن الآيات الدالة على توحيده سبحانه وإفراده بالعبادة مجازية، صرفت من معناها الحقيقي إلى المجازي، وهذا اللازم لم يقله أحد من العقلاء ولا حتى من يدَّعون المجاز، ولعل القول الثالث هو الأرجح من بين هذه الأقوال لعدة أسباب:

---

(1) انظر: منع جواز المجاز، الشنقيطي، ص6-8، جناية التأويل الفاسد على العقيدة، اللوح، ص80، 116.

(2) قاله ابن القيم رحمه الله، انظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص335.

الأول: إن القول بالمجاز في القرآن والسنة يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعاني الموضوعة لها.[1]

الثاني: إن القول بالمجاز في القرآن والسنة فتح الباب على مصراعيه لأهل التأويل الباطل، فعمدوا من خلاله إلى تعطيل دلالات الألفاظ الشرعية.

الثالث: لقد أجمع القائلون بالمجاز على أن كل مجاز يجوز نفيه، فلو قيل بالمجاز في الشرع، لوُجِدَ في القرآن والسنة ما يجوز نفيه، وهذا باطل بإجماع الأمة.[2]

4- لو كان القول بالمجاز أو التأويل في القرآن والسنة هو الحق، فكيف يجوز على رسول الله ﷺ، ثم على خير الأمة من بعده أن يتكلموا بما هو خلاف الحق الذي يجب عليهم اعتقاده، بل كيف يجوز للنبي أن يتلو علينا آيات يَحْرُم الإيمان بظاهرها كما يقول المتكلمون، حتى يأتي أنباط من الفرس والروم وفروخ من اليهود والنصارى والفلاسفة والمتكلمين يبينون للأمة العقيدة الصحيحة التي يجب على كل مكلف أو كل فاضل أن يعتقدها.[3]

5- القول بالمجاز في نصوص الشرع، والقول بالتأويل بالباطل، يلزم منه إتهام السلف رضي الله عنهم بالجهل حيث لم يفهموا دلالات تلك النصوص، أو اتهامهم بالتقصير؛ لكونهم لم يسألوا رسول الله عن حقيقة هذه الألفاظ، أو يلزم منه اتهام السلف بكتمان الحق إذا علموا ولم يبينوه، ولم يقوموا بواجب النصح للمسلمين، ولا شك في بطلان هذه اللوازم.

6- القول بأن المجاز هو صرف اللفظ عن المعنى الأول إلى الآخر لقرينة، فيقال ما المراد بالقرينة؟، إن كانت دليلاً من القرآن والسنة فهذا حق، والتأويل إذا كان مبنياً على دليل شرعي فإن صرف اللفظ عن ظاهره جائز، مثال ذلك: لمَّا نزل قوله تعالى:﴿ **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ** ﴾[الأنعام:82]، شقَّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: **أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ؟، فقال رسول الله ﷺ:" لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ، إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ:﴿ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾**[لقمان:13]"[4]، فَصَرْفُ معنى كلمة الظلم في الآية إلى معنى الشرك كانت لقرينة شرعية فجاز ذلك بلا خلاف.

---

[1] انظر: مختصر الصواعق، ابن الموصلي، ص289.

[2] انظر: المصدر نفسه، ص294، منع جواز المجاز، الشنقيطي، ص7.

[3] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج16/5.

[4] صحيح البخاري، البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين/باب ما جاء في المتأولين، 18/9: رقم الحديث 6937.

أما إن كانت القرينة عقلية كما عليه الإيجي والمتكلمون، فإن العقل المجرد لا مدخل له في إفادة اللفظ لمعناه سواء كان حقيقة أو مجازاً، وإنما يُفهم معنى اللفظ بالنقل والاستعمال.[1]

7- قد عُلم أن الله تعالى متكلم حقيقة، وأنه تعالى تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله، فهذه الألفاظ التي تكلم بها، وفَهِم عبادُه مراده منه لم يضعها لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها، فكيف يُتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه إلا على أصول الجهمية المعطلة.[2]

فعلى ضوء ما سبق عرضه يتبين ما يلي:

أ- إن القول بالمجاز في نصوص الشرع، قول محدث لم تشهده القرون المفضلة، المشهود لها بالخيرية.

ب- إن القول بالمجاز يلزم منه لوازم باطلة، أعظمها اتهام النبي ﷺ بعدم البيان، أو كتمان ما يجب عليه بيانه.

ت- القول بالمجاز يفتح الباب للزنادقة والملاحدة والباطنية؛ ليفسروا كلام الله عز وجل، ويحملونه على ما تهواه أنفسهم ومشاربهم، وكفى بهذا تغييرا لملامح الملة.

ث- أن القول بأن القرآن والسنة يخلوان من المجاز هو الأسلم، وسدا لباب التحريف والتأويل لنصوص الشريعة.

ج- القول بأن التأويل والمجاز معناه صرف اللفظ من معناه الراجح لمعنى مرجوح لعلاقة، هذا تناقض بين، فلو كان المعنى راجحاً لَمَا صُرِف إلى المعنى المرجوح، وأي قرينة هذه تصرف المعاني الراجحة إلى المعاني المرجوحة؟! إلا قرينة العقل الذي قدمه أصحابه على أدلة النقل.

فهذا موقف الإيجي من الأدلة النقلية، فيُلاحظ أنه وافق ما عليه المتكلمون، سواء كان في تقديم العقل على النقل، أم الحكم على أدلة النقل بالظن وغيرها، والله أعلم.

---

[1] انظر: مختصر الصواعق، ابن الموصلي، ص298.

[2] انظر: المصدر السابق، ص313.

المطلب الثاني: موقفه من العقل.

لقد خلق الله عز وجل العقل، وميز به الانسان عن سائر المخلوقات، فالعقل هبة من الله عز وجل للإنسان، فهو محل التكليف، وبه يميز الإنسان بين الخير والشر، وبين النافع والضار، وبه يحصل بعد توفيق الله عز وجل الهداية والبعد عن طرق الردى والغواية، فالعقل بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن والعلم أصبح كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار.[1]

ومع تباعد الزمان وذهاب نور العلم، نشأ من أُعجب بالمدرسة اليونانية، فأخرجوا العقل عن حدود طاقته ومكانته التي حظيها، فأرادوا الجمع بين الفلسفة والإسلام، فأُعجبوا بتقديس العقل، ولما أرادوا إفحام أهل الكتاب ومجادلتهم ظنوا أن أدلة النصوص قاصرة عن ذكر الحجاج البينة الواضحة المقنعة، فقدموا العقل على نصوص الشرع، فبدأت بوادر تقديم العقل على الشرع، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين ظهروا في عصر الإسلام كابن سينا، والفارابي.

ثم تأثر بهم أهل الكلام وفي مقدمتهم المعتزلة، والجهمية، وهؤلاء كان لهم أعظم الأثر على سائر الفرق الكلامية كالأشعرية، والماتريدية وغيرهم، فلعب العقل عندهم دورا بارزاً، ثم تدرجوا حتى أقحموا العقل في غير مجاله، فأدخلوه في الغيبيات كاليوم الآخر، والقضاء والقدر، وليتهم توقفوا عند ذلك الحد، بل قالوا على الله وفي الله عز وجل بلا علم، فأدخلوا عقولهم في أسماء الله وصفاته سبحانه تعطيلاً أو تأويلاً، فسلبوا عن الله ما يليق بجلاله وعظمته، بشبهات عقلية، متجاهلين أن للعقل حدوداً قاصرة، وفي المقابل ظهر من يذم العقل ويعيبه، وهم طائفة من المتصوفة؛ لذا تجدهم يمدحون السُكر، والجنون، فيرون أن المقامات العالية لا يبلغون إليها إلا مع عدم العقل، وكلاً من هؤلاء وأولئك على طرفي نقيض.[2]

والذي عليه السلف رضي الله عنهم وهو ظاهر القرآن والسنة، على أن القرآن مشتمل على الأدلة العقلية والنقلية في آن واحد[3]، كيف لا يكون كذلك والعقل هو مناط التكليف، وقد كان الله سبحانه وتعالى يخاطب المنكرين والجاحدين بالحجج العقلية، ومن ذلك لما أنكر المشركون البعث، قال الله عز وجل لهم: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء**

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج339/3.

[2] المصدر السابق، ج338/3.

[3] انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، العريفي، ص613.

اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت:39]، ولم يُغفل الشرع جانب العقل، بل مدح الشرع ذوي العقول في مواضع عديدة من القرآن منها:[1]

1. مدحه سبحانه بأن ذوي العقول، هم من يتعظون بالقصص والعبر، قوله تعالى:﴿ **لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾ [يوسف:11].

2. مدحهم بأنهم هم الذين يتذكرون، كما في قوله تعالى:﴿ **وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ** ﴾ [البقرة:269].

3. دعا العقل إلى التأمل والتفكر في مخلوقات الله عز وجل، كما قال تعالى: ﴿ **قُلِ انظُرُوْا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [يونس:101].

4. حرم الاسلام الاعتداء على العقل، بحيث يعطله عن إدراك منافعه الدينية والدنيوية، كما قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: 90].

وهذا ما عليه أهل السنة في بيان مكانة العقل، ومنزلته، فهو مضبوط بضابط الوحي، لا يتجاوزه، والعقل قاصر عن إدراك حدود الشرع، ومعرفة كنه ما غيبه الله عنه من أمور الآخرة، وأسماء الله وصفاته، ولهذا كان من أعظم أسباب ضلال الفرق الكلامية هو عدم التزامهم بحدود ما رسمه الشرع لهذا العقل.

موقف الإيجي من العقل.

أما عن موقف الإيجي من العقل، فيمكن إجماله في خمسة نقاط:

1- يرى الإيجي أن دلالة العقل قطعية، ودلالة النقل ظنية، والعقل أصل لدليل النقل، وعليه إذا تناقض دليل العقل مع دليل النقل، فإنه ولا بد يرى تقديم العقل على النقل، يقول الإيجي:" لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي، إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع".[2]

2- رد الآيات أو الأحاديث التي تخالف العقل، أو تأويلها إلى ما يوافق العقل؛ لأن العقل دلالته قطعية يقينية بخلاف النقل الذي يفيد الظن، ومن ذلك قوله:" وقوله عليه الصلاة والسلام

---

[1] انظر: منهج الاستدلال، حسن، ج168/1-170.

[2] المواقف، الإيجي، ص40.

للجارية ....، أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فالسؤال والتقرير يشعران بالجهة، والجواب أنها ظواهر ظنية لا تُعارض اليقينيات".[1]

3- يرى أن أول ما خلق الله العقل، ويستدل بحديث يعتقد أنه ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيستدل به على مشروعية تقديم العقل، يقول:" قال الحكماء: أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث".[2]

4- يرى أن وجود الصانع[3]، ونبوة محمد ﷺ، لا يثبت إلا بالعقل؛ لأنه لو ثبت بالنقل للزم الدور، يقول:" ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع، ونبوة محمد، فهذا لا يثبت إلا بالعقل، إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور".[4]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص272، وسيأتي مناقشته ص216، 217.

[2] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص262.

[3] قد أكثر الإيجي من إطلاق اسم الصانع على الله عز وجل، وعلى هذا درج كثير من المتكلمين وهذا الاسم لم يدل عليه دليل، لا قرآن ولا سنة، وأسماء الله عز وجل ينبغي أن يتحقق فيها ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون الاسم قد نطق به الكتاب والسنة، وألا يكون فعلاً، ولا مصدراً.

الثاني: أن يكون الاسم مما يجوز دعاء الله عز وجل به.

الثالث: أن يكون الاسم متضمنا للمدح المطلق.

والمتأمل في هذا اللفظ يجد أنه لم تجتمع فيه تلك الشروط، فهذا اللفظ لم يثبت به دليل من القرآن والسنة، والمراد بقوله تعالى: ﴿ **صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ** ﴾[النمل: 88]، الإخبار عن نفسه سبحانه أنه أحسن وأبدع كل شيء خلقه وأتقنه غاية الإتقان والكمال، كما أن اسم الصانع لا يجوز الدعاء والتعبد به لله عز وجل، فلا يجوز أن يُدعى الله به، أو يقال عبد الصانع، كما أن هذا الفظ لا يتضمن مدحا مطلقاً، فقد يكون لفظ الصنع موافقاً للحكمة، وما ليس موافق للحكمة، وقد يكون الصنع محموداً، وقد يكون مذموماً. انظر: إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل، آل الشيخ، ج75/1. ولهذا يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" وأما لفظ الصانع فلم يرد في أسماء الرب سبحانه، ولا يمكن ورودها، فإن الصانع من صنع شيئا، عدلاً كان أو ظلماً، سفهاً أو حكمةً، جائزاً أو غير جائز، ومما انقسم مسماه إلى مدح وذم، لم يجئ اسمه المطلق في الأسماء الحسنى كالفاعل، والعامل، والصانع، والمريد، والمتكلم؛ لانقسام معاني هذه الأسماء إلى محمود، ومذموم، بخلاف العالم والقادر والحي والسميع والبصير". شفاء العليل، ابن القيم، ج394/1-395.

ولكن يُطلق لفظ الصانع على الله عز وجل من باب الإخبار، فباب الصفات أوسع من باب الأسماء، وباب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات، يقول العلامة ابن القيم رحمه الله:" ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسم منها، بأسماء الفاعل، كأراد، وشاء، وأحدث، ولم يسمَّ بالمريد والشائي والمحدث، كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل والمتقن وغير ذلك من الأسماء التي أطلق على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح خطأ من اشتق له من كل فعل اسماً" مدارج السالكين، ابن القيم، ج383/3.

[4] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص39.

5- يرى جواز تخصيص النص العام بالعقل، يقول:" ... الجمهور على جوازه، ومنعه طائفة"[1]، ثم شرع يستدل بظواهر القرآن الكريم، ومناقشة المانعين لإمكانية التخصيص بالعقل مرجحاً رأي الجمهور[2]، ومن تلك الأدلة التي اعتمد عليها في قوله بجواز تخصيص العام بالقرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ [الزمر:16]، يقول:" والعقل قاض ضرورة بخروج القديم الواجب لذاته عنه- أي خروج ذاته سبحانه عن عموم الخلق-؛ لاستحالة كونه مخلوقاً"[3]، أما عن مناقشاته للمانعين منها:[4]

أ- قولهم أنه لو جاز التخصيص بالعقل لكان متأخراً لأنه بيان للنص المخصوص. وأجاب عن هذا القول:" العقل متأخرا ببيانه لا بذاته".

ب- لو جاز التخصيص بالعقل لجاز أيضا النسخ به، فكان جوابه: أن النسخ إما أن يأتي لبيان مدة حكم، أو رفع حكم وكلاهما لا يدركهما العقل، والتخصيص يختلف عن النسخ.

مناقشة موقف الإيجي من العقل.

أولاً: دعواه بأن العقل أصل للنقل، فهذا القول منقوض بدلالة أن العقل قاصر عن إدراك أمور الغيب وما استأثر الله به في علمه، فلو كان العقل أصلاً لما كان قاصراً ومفتقراً لأدلة الشرع في إثبات أمور الآخرة كأشراط الساعة، وقد سبق نقض هذا الأصل في المطلب الأول.

ثانياً: رد الآيات والأحاديث التي تخالف العقل أو تأويلها، كرده لحديث الجارية الذي يتضمن إثبات علو الله عز وجل[5]، هذا أيضا مردود بأنه ليس هناك تعارض بين العقل وأدلة النقل، فالله عز وجل خلق الإنسان وزينه بالعقل ليهتدي به، لا ليكون العقل سبباً لضلاله وانحرافه، فالذي خلق العقل، هو نفسه الذي أنزل الشرائع، فليس ثمة تعارض بين الشرع والعقل.

ثالثاً: ما استدل به الإيجي، في بيان أن العقل أوَّل مخلوقات الله عز وجل فهذا أيضاً مردود بما يلي:

---

[1] شرح مختصر المنتهى الأصولي، الإيجي، ج68/3.

[2] انظر: المصدر السابق، ج68/3-69.

[3] شرح المصدر السابق، ج68/3.

[4] انظر: المصدر السابق، ج28/3-68.

[5] انظر: المواقف، الإيجي، ص272. وسيأتي مناقشته ص217.

1- إن الحديث الذي استدل به الإيجي رحمه الله وهو:" أول ما خلق الله العقل" فهذا حديث موضوع، باتفاق أئمة الحديث كما أشار إلى ذلك عدد من أئمة الحديث[1]، ونقل عن بعض أهل العلم أنهم ذكروا أن الأحاديث المروية عن النبي في العقل لا أصل لشيء منها، وليس في رواتها راو موثَّق يُعتمد على نقله[2] وبالتالي لا تقوم به حجة ليستدل به الإيجي وغيره من المتكلمين.

2-ليس أول مخلوقات الله عز وجل العقل، فقد بين النبي ﷺ أول المخلوقات التي خلقها الله عز وجل ففي الحديث:" **إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ قَالَ: رَبِّ وَمَاذَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ**".[3]

رابعاً: دعوى أن إثبات الإلهيات والنبوات لا يكون إلا بالعقل وإلا لزم الدور.

يعني المتكلمون بالدور: هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، أو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر. [4]

ويريد الإيجي بفكرة الدور، أن معرفة الله، ونبوة محمد ﷺ، تثبت عقلاً لا نقلاً؛ لأنها لو ثبتت نقلاً؛ لأصبح النقل أصلاً للعقل، وصار العقل فرعاً؛ ويصبح كلاً من العقل والنقل علة للآخر، ولزم حينئذ الدور، بمعنى آخر لو ثبتت الإلهيات والنبوات بالنقل؛ لافتقر إلى العقل، والعقل يتوقف على النقل لإثبات الالهيات والنبوات، وكلا منهما يفتقرا إلى العقل وهكذا إلى ما لا نهاية له، ويؤكد هذا المعنى الشريف الجرجاني شارح المواقف، يقول:" لا يثبت(الصانع ونبوة محمد) إلا بالعقل إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور؛ لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الأخر".[5]

والرد على تقريره بما يلي:

1- إن هذا المصطلح من فلسفات المتكلمين، ولم يأت به دليل من القرآن والسنة، أو من كلام السلف، وقد ماتوا رضي الله عنهم ولم يعرفوا هذه المصطلحات.

---

[1] انظر: الموضوعات، ابن الجوزي، ج174/1،الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص 196، بغية المرتاد، ابن تيمية، ص172، اللآلئ المصنوعة، السيوطي، ج119/1.

[2] انظر: السلسلة الضعيفة، الألباني، ج13/1.

[3] سنن أبي داود، أبو داود، كتاب السنة/ باب في القدر، 225/4: رقم الحديث 4700. وحكم الحديث صحيح. انظر: صحيح الجامع، الألباني، ج405/1.

[4] انظر: معجم التعريفات، الجرجاني، ص92، الكليات، الكفوي، ص447.

[5] شرح المواقف، الجرجاني، ج51/2.

2- فكرة الدور لم تظهر إلا عند المعتزلة، ومتأخري الأشاعرة، والمتقدمين كأبي الحسن الأشعري رحمه الله لم يقولوا بهذه الفكرة، ، بل إن بعض محدثي الأشاعرة من لم يلتزم بها ولم يتقيد بنتائجها، وظهرت بوادر تلك الفكرة بعد عصر الباقلاني خصوصاً في زمن عبد القاهر البغدادي، حتى وصلت الفكرة إلى مرحلة الظهور الكامل على يد الجويني، ثم تطورت فكرة الدور على يد الفخر الرازي، وتبعه على ذلك متأخري الأشاعرة كالإيجي.[1]

3- ظهرت فكرة الدور، بعد اتفاق المتكلمين على الأصل الأعظم وهو أن العقل أصل للنقل، وأن النقل لا يفيد إلا الظن.

4- ترتب على هذه الفكرة حصر الطريق إلى معرفة الله وصحة النقل في العقل وحده وإهمال ما عداه من الطرق الأخرى كالسمع والفطرة، وتنحية أدلة النقل عن أن تكون مصادر معتمدة للاستشهاد بها في أصول العقيدة.[2]

5- ترتب على فكرة الدور ظهور التقسيم الثلاثي لأصول العقيدة عند المتكلمين[3]، وهي توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، بخلاف التقسيم المعروف عند علماء السلف المعروف بتوحيد الألوهية، والربوبية، والأسماء والصفات.

خامساً: أما عن دعواه بجواز تخصيص العقل لدلالة العام، بما يلي:

1- استدلاله بقوله تعالى:﴿ **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ [الزمر:16]، على جواز التخصيص العقلي، بدعوى أن العقل يقتضي استحالة كونه سبحانه وتعالى مخلوقاً؛ لخروجه من عموم الخلق، هذه الدعوى يدفعها، قول النبي ﷺ:" **كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**"[4]، فالرسول ﷺ أثبت وجود الله عز وجل قبل كل المخلوقات، فلم يكن سبحانه قبله شيء، فيُفَهم من ذلك عدم شمول لفظ الخلق له سبحانه؛ لكونه سبق المخلوقات وهو مُوجدها، فيكون عموم قوله تعالى:﴿ **خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾، أي كل ما سواه سبحانه استناداً للحديث، وليس للعقل[5]، والعقل وإن كان

---

[1] انظر: الدليل النقلي في الفكر الكلامي، قوشتي، ص284.

[2] انظر: المرجع السابق، ص298.

[3] المرجع السابق، ص286.

[4] صحيح البخاري، البخاري، بدء الخلق/ ما جاء في قول الله تعالى:﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[الروم: 27]، 105/4: رقم الحديث 3191.

[5] تخصيص العموم بالحس والعقل، الشمري، الموقع:(http://www.feqhweb.com/vb/t20463.html).

يثبت حقيقة استحالة كونه مخلوقاً ولكن جَعْل الآية دليلا على مشروعية تخصيص العقل للنص العام ليس بصحيح.

2- أما عن جواب الإيجي على المعترض- بأنه لو جاز الخصيص بالعقل لجاز النسخ به- فرق بين النسخ والتخصيص، فالنسخ إما لبيان مدة الحكم، أو رفع حكم وكلاهما لا يدركهما العقل، أما التخصيص فقد يقع بالعقل.

وجوابه: إن هناك من أئمة السلف من لم يُفرق أصلاً بين النسخ والتخصيص[1]، والتفريق بين جواز التخصيص بالعقل دون النسخ بلا مفرق لا عبرة به، أيضاً كيف لا يدرك العقل النسخ عنده، وقد جعل العقل مدركاً لما غيبه الله عن مدارك العقول، كذات الله وصفاته سبحانه، فأيهما أولى بعدم إدراك العقل له، أبواب العقائد الغيبية أم الأحكام العملية؟!.

3- ذكر الأصوليون أن تخصيص العام يكون بالقرآن والسنة، وأجازوا التخصيص بغيرهما كالعرف المُقارَن بخطاب الشارع[2]؛ لدلالة القرآن والسنة على حجيته[3]، ولم يذكر أحد من الأئمة اعتبار العقل مخصصاً لدلالة العام، إلا ما كان من بعض علماء الكلام.

4- الذي عليه جماهير علماء الكلام جواز تخصيص العقل لدلالة العام، ودعواهم هذه مبنية على مسألة التقبيح والتحسين العقليين[4]، والإيجي يرى أن العقل لا يُدرك قبح الأشياء وحسنها إلا بالشرع فقط[5]، فإذا كان العقل عنده لا يدرك قبح الأشياء وحسنها إلا بالشرع، فكيف يجوز للعقل عنده أن يُخصّص دلالة العام في القرآن؟، فصار القائلون بالتحسين والتقبيح العقلي دون الشرعي أكثر ضبطاً من كلام الإيجي؛ لأن العقل عندهم قد يستحسن شيئاً قبَّحه الشرع

---

[1] وعلماء الأصول يفرقوا بين التخصيص والنسخ باعتبارات عدة، ولم يذكروا أن التخصيص يختلف عن النسخ باعتبار جواز التخصيص بالعقل فليتنبه لهذا، انظر: مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، ص100-101.

[2] ذكر الإمام ابن القيم رحمه الله بعض القواعد الفقهية الدالة على حجية العرف واعتباره مخصصا لدلالة العام، كقاعدة:(ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة فالمرجع فيه إلى العرف)، وذكر في سياق كلامه جواز تخصيص العام بالعرف والعادة. انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، ج40/1، ج320/5.

[3] ومن ذلك حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: كنت أسمع النبي ﷺ يقول:" الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ"، قَالَ معمر:" وَكَانَ طَعَامُنَا يَوْمَئِذٍ الشَّعِيرَ". صحيح مسلم، مسلم، المساقاة/بيع الطعام مثلاً بمثل، 1214/3: رقم الحديث 1592. علق العلامة محمد الأمين الشنقيطي على هذا الحديث فقال:" فمن يقول بأن علة الربا غير الطعم خصص عموم الطعام في هذا الحديث بالشعير؛ للعرف المقارن للخطاب". مذكرة أصول الفقه على روضة الناضر، الشنقيطي، ص347.

[4] انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ج384/1.

[5] انظر: المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص323.

فيكون العقل بمثابة المُخصص للنص العام، أما قول الإيجي رحمه الله فغير منضبط فإذا كان يعتقد أن التحسين والتقبيح شرعي فقط فلا يعقل أن يخصص العقل نصاً عاماً في القرآن.

وبعد سياق أدلة الإيجي ومناقشاته ونقدها يتبين عدم صحة ما ذهب إليه رحمه الله من القول بجواز تخصيص العقل للعمومات النقلية، وإلا لو فُتح هذا الباب؛ لأصبح لمنكري العقائد من الحجج القوية ما يتمكنوا به من رد النصوص، بزعمهم أن تلك النصوص عامة، ويخصصها العقل وأن المراد خلاف الظاهر من النص، ولهذا التخصيص الصحيح والمعتبر هو ما كان بالقرآن أو السنة، أو القياس الصحيح، أو الإجماع المعتبر، أو العرف والعادة، المقرونة بالشرع.

الفصل الثانـي

موقف الإيـجي من التوحيد ومنـاقشته

المبحث الأول: موقف الإيجي من توحيد الرُّبوبية، ومناقشته

المطلب الأول: تعريف الإيجي لتوحيد الرُّبوبية، ومناقشته.

أولاً: تعريف الربوبية بوجه عام:

ذكر العلماء أن مصدر كلمة الرَّب من الربوبية، والرب إذا ورد معرفاً بالألف واللام لا يُطلق إلا على الله عز وجل.[1]

يقول ابن الأثير رحمه الله:" الرَّب يطلق في اللغة على المالك والسيد والمدبر والقيم والمنعم ولا يطلق غير مضاف إلا على الله تعالى، وإذا أطلق على غيره أضيف فيقال رب كذا"[2]، مثل: رب الدار، ورب الدابة ونحوه، ومعنى الرب شرعاً:" أي: ذو الربوبية على خلقه أجمعين خلقاً، ومُلكاً، وتصرفاً، وتدبيراً".[3]

ولفظ الرب يدل على سائر أسماء الله الحسنى وصفاته العلى عند الإفراد، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" فإن الرب هو القادر الخالق البارئ المصور الحي القيوم العليم السميع البصير المحسن المنعم الجواد المعطي المانع الضار النافع المقدم المؤخر الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ويسعد من يشاء ويشقي ويعز من يشاء ويذل من يشاء إلى غير ذلك من معاني ربوبيته التي له منها ما يستحقه من الأسماء الحسنى".[4]

ثانياً: تعريف الإيجي للربوبية:

قد بيَّن الإيجي رحمه الله معنى لفظ الرب فذكر أن: مدلول كلمة الرب في الأصل بمعنى التربية المقتضية للمقابلة بالانقياد له لا الكفر به[5]، وأيضاً يُطلق الرَّب على المالك، وهذا اللفظ لا يُطلَق على غيره سبحانه إلا بقيد كرب الدار، وهو اللَّائق بالله سبحانه وتعالى؛ لأن الله تعالى يربي العبد لا لغرضه بل لغرضهم، وغير الله لا يربي إلا لغرض نفسه[6]. فهذا مدلول لفظ الرب عند الإيجي ولم يذكر شيئا فيه مخالفة لما عليه أئمة السلف واللغة رحمه الله.

---

[1] اشتقاق أسماء الله، الزجاجي، ص32-33.

[2] النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ج450/2.

[3] فقه الأسماء الحسنى، البدر، ص97.

[4] بدائع الفوائد، ابن القيم، ج249/2.

[5] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص410.

[6] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص110.

أما عن مصطلح الربوبية، فقد اصطلح المتكلمون على تسمية هذا النوع من التوحيد بتوحيد الذات والأفعال، فإن المتكلمين يثبتون لله الوحدانية في ذاته وأفعاله وصفاته، وقد بيَّن الإيجي رحمه الله في تفسيره أن مدلول الربوبية إفراد الخالق بالإيجاد[1]، والتصرف بالأمور كلها والقيام بحفظها وتدبيرها[2]، أما في كتابه المواقف، فذكر في ثنايا الموقف الخامس الذي أفرده بالحديث عن الإلهيات، أن الربوبية: إثبات ذات واحدة لله عز وجل مخالفة لسائر الذوات، قديماً لم يزل ولا يزال، واجب وجوده لذاته، ممتنع عليه العدم لذاته، لا خالق سواه، ولا شريك له، ولا ظهير، ولا يحل في غيره، ولا يتحد بغيره، واحد في أفعاله دون أن تعلل بالأغراض، ليس بجوهر، ولا عَرَض، ولا جسم.[3]

فهذا ما يتعلق بالربوبية عند الإيجي، وهذا هو التوحيد الذي وسَّع دائرة الحديث عنه بذكر الأدلة والبراهين على إثباته، وذِكْرُ الاعتراضات والمناقشات حوله، وتعريفه موافق لأغلب من خاض في علم الكلام من الأشاعرة.[4]

ثالثاً: العلاقة بين تعريف الإيجي للربوبية، وبين المعتزلة والفلاسفة:

تعريف الإيجي للربوبية موافق لمعتقد أئمة المعتزلة في التوحيد، كما نُقل عن القاضي عبد الجبار المعتزلي– وهو إمام المعتزلة– يقول:" إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة: **أحدهما** بمعنى أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض. **والثاني**: بمعنى أنه منفرد بالقدم لا ثاني فيه. والثالث: أنه منفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه، وعالماً لنفسه، وحياً بنفسه ...".[5]

---

[1] انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص243، نسخة مصورة.

[2] انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص435، نسخة مصورة.

[3] انظر: المواقف، الإيجي، ص331,311,278، شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17.

[4] انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، ص33–34، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، للبيهقي، ص59، شرح أسماء الله الحسنى، للقشيري ص215، الشامل في أصول الدين، للجويني، ص345–348، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، للجويني، ص52، ولمع الأدلة، للجويني، ص86، وإحياء علوم الدين للغزالي، ج33/1، والإقصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص49، والملل والنحل للشهرستاني، ج1/ 100.

[5] المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ج241/4.

وقد سبق القاضي عبد الجبار بنحو هذا التعريف الفيلسوف اليوناني أفلاطون[1] أيضاً، حيث يقول:" الواحد: هو واحد من جميع الوجوه، واحد في التصور الذهني، وواحد في الواقع، لا توجد فيه كثرة بأي اعتبار، والتركيب لا يتطرق إليه بأي وجه من الوجوه ".[2]

ومن هنا يتبين أن تعريف الإيجي ظاهرٌ في تأثُّرِه ومتأخري الأشاعرة بالمعتزلة، ولعلَّ هذا أيضاً ناشئ عن تأثر المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة بالفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وهم الفلاسفة اليونانيون والإسلاميون.

مناقشة موقف الإيجي من الربوبية، بما يلي:

أولاً: التعريف المشهور للربوبية عند علماء السنة المتقدمين والمتأخرين، هو إفراد الله عز وجل بالخلق والملك والتدبير، أما ما نقله الإيجي عن علماء الكلام فإنه لا يخلو من باطل وإخلال بالمعتقد، والإيجي وإن لم يكن ينكر التعريف الذي عليه علماء السنة لكن التقيد بما نُقل عن السلف أولى بالاتباع، كيف وقد أُمِرَ المسلمون بالتقيّد بفهمهم.

ثانياً: تضمَّن كلام الإيجي في الربوبية حقاً وباطلاً، أما قوله في الذات بلا تعدد ولا اتحاد فحق، فإن الله سبحانه يتنزه عن التعدد، أو الاتحاد بغيره سبحانه، وهو القائل سبحانه جل في علاه: ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ*اللَّهُ الصَّمَدُ*لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ*وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ [الاخلاص1-4]، أما الباطل في كلامه فهو امتناع أن يقوم بذاته حادث[3]، وإثبات أفعال الله عز وجل بلا علة أو غرض، وتعطيل الأسباب، مع ما ذكره من العبارات المجملة والتي مضمونها نفي الصفات الذاتية والفعلية عن الله عز وجل.

ثالثاً: إثبات الإيجي للربوبية يلزم منه لوازم، بدونها يُصبح إثباته لا معنى له، ومن ذلك:

1-يلزم من إثبات الربوبية، إفراد الله بالعبادة الكاملة التي لا تليق إلا به سبحانه، والإيجي وإن كان يعتقد بوجوب إفراد الله بالعبادة وترك عبادة من سواه، لكن هذا النوع من التوحيد والمعروف بتوحيد الألوهية لا ذكر له في مصنفاته وإن طولعت من أولها إلى آخرها، في حدود إطلاع الباحث.

---

[1] يقُال أفلاطن، وفلاطن، وأفلاطون، فيلسوف يوناني من مدينة أثينا عاصمة اليونان حالياً، له في علم الطب والهندسة، واشتُهر بالفلسفة، وتعلم الشعر واللغة، عاش ثمانين سنة، ومات وله كتبا كثيرة في علوم متنوعة. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أبو العباس الخزرجي، ص79-81.

[2] دراسات في الفلسفة اليونانية، الرقب، ص42.

[3] وسيأتي الحديث عنه ان شاء الله في المطلب الثاني من هذا المبحث، انظر: ص122.

2-يلزم من إفراد الله بالذات، إثبات ما يليق به من صفات، دون تحريف ولا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تأويل، كما قرر أئمة السلف، لا سيما الصفات الفعلية، فإن من لوازم الربوبية إثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات الفعلية كالنزول والإتيان والمجيء.

3-يلزم من إثبات الربوبية، إثبات رب مباين من خلقه سبحانه، بإثبات العلو والاستواء كما يليق بجلاله سبحانه.

المطلب الثاني: أدلة الإيجي في إثبات الرُّبوبية، ومناقشته.

لقد أجهد المتكلمون أنفسهم، وبذلوا أوقاتهم للبحث في دلائل إثبات ربوبية الخالق جل وعلا، وأصَّلوا في ذلك أصولاً، بنوها على مقدمات كلامية مستمدة من الفلسفة اليونانية والإغريقية؛ والسبب في ذلك راجع لدخول علم الكلام إلى بلاد الإسلام، وقد أفنى المتكلمون حياتهم في إقامة الدلائل العقلية على جود الخالق سبحانه من ذلك العلم الكلامي الفلسفي، وقد استقر في الفطر السليمة التي لم تختلط بأي فلسفة كلامية أن وجود الخالق لا يحتاج إلى إقامة البراهين والحجج على إثباته؛ لفطرية معرفة الله عز وجل، وعدم وجود من ينكر ربوبية الخالق سبحانه وتعالى، إلا شرذمة قليلة من الملاحدة، والدهرية، ولو وُجد من ينكر بلسانه، فقلبه معترف بوجوده سبحانه ولا بد، كما قال جل وعلا:﴿ **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا** ﴾[النمل:14]، والإنسان مفطور على معرفة الله عز وجل، فما من شيء نراه إلا وفيه دلالة على وجوده سبحانه، ولهذا نُقِل عن الفخر الرازي أنه مر ذات مرة في طريق وكان يمشي، وخلفه تلاميذ له أكثر من مائة أو مائتين، فمرُّوا على عجوز فاستغربته وقالت: من هذا؟ قالوا: هذا أبو عبد الله الرازي العالم الجليل يحفظ ألف دليل على وجود الله تعالى، فقالت هذه المرأة بفطرتها: والله لو لم يكن في قلبه ألف شك ما احتجنا لألف دليل.[1]

ومن بديع ما قاله الإمام ابن القيم رحمه الله:" سمعت شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية – قدس الله روحه– يقول: كيف يُطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء؟ وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت:

وَلَيسَ يَصِحّ في الأفهامِ شيءٌ ... إذا احتَاجَ النّهارُ إلى دَليلِ

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من جود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما".[2]

ومع ذلك فالذين خاضوا في علم الكلام لم يقنعوا بدلالة الفطرة على معرفة الله عز وجل، فاجتهدوا في البحث عن دلائل تثبت وجود الله، فاعتمدوا على أدلة عقلية محضة، وجعلوا كل دليل أدلوا به، وكل قاعدة قعَّدوها واجبة على كل مكلف معرفتها والإيمان بها، وإلا فقد حُرِم نور الإيمان والمعرفة، ووقع في جُرم وإثم، ومن الأدلة التي اعتمدها متقدمو الأشاعرة هو دليل قياس الغائب على الشاهد، ولكن الإيجي رحمه الله ضعَّف هذا الدليل، فقال:" احتج الأشاعرة بوجوه:

---

[1] انظر: نقض عقائد الأشاعرة، الغامدي، ص253، شرح كتاب فتح المجيد، الغنيمان، ص139.

[2] مدارج السالكين، ابن القيم، ج82/1-83.

الأول: ما اعتمد عليه القدماء، وهو قياس الغائب على الشاهد، فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائباً، وقد عرفت ضعفه ..."[1]، فعاد الأمر إلى أن من أعظم الأدلة وأشهرها التي اعتمد عليها المتكلمون عموماً، والإيجي خصوصاً لإثبات الخالق دليل الحدوث (أو دليل الأعراض وحدوث الأجسام)، ودليل الإمكان[2]، وذلك من خلال الاستدلال على حدوث العالم بحدوث ما فيه من جواهر وأعراض، ثم إذا ثبت أن العالم حادث فلا بد له من محدث أحدثه، أو أن العالم بما فيه من جواهر وأعراض ممكن الوجود، وما من ممكن إلا وله علة مؤثرة.

أدلة الإيجي في إثبات وجود الله

قد لخَّص[3] الإيجي أدلة إثبات وجود الله سبحانه بأربع طرق، يقول:" المقصد الأول: في إثبات الصانع وفيه مسالك. المسلك الأول للمتكلمين: قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض، وقد يُستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر: وهو أن العالم حادث، وكل حادث فله محدث.

الثاني: بإمكانها: وهو أن العالم ممكن، لأنه مركب وكثير، وكل ممكن فله علة مؤثرة.

الثالث: بحدوث الأعراض: مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة ثم لحماً ودماً، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع: بإمكان الأعراض: وهو أن الأجسام متماثلة، فاختصاص كلٌّ بما له من الصفات جائز، فلا بد في التخصيص من مخصص له. [واذا استقر العلم بتلك الأدلة، ثبت وجود الله عز وجل، ثم قال الإيجي بعد ذلك] ثم بعد هذه الوجوه نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكناً فله مؤثر، ويعود الكلام فيه، ويلزم إما الدور أو التسلسل، وإما الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، والأول باطل بقسميه باطل لما مر، فتعين الثاني وهو

---

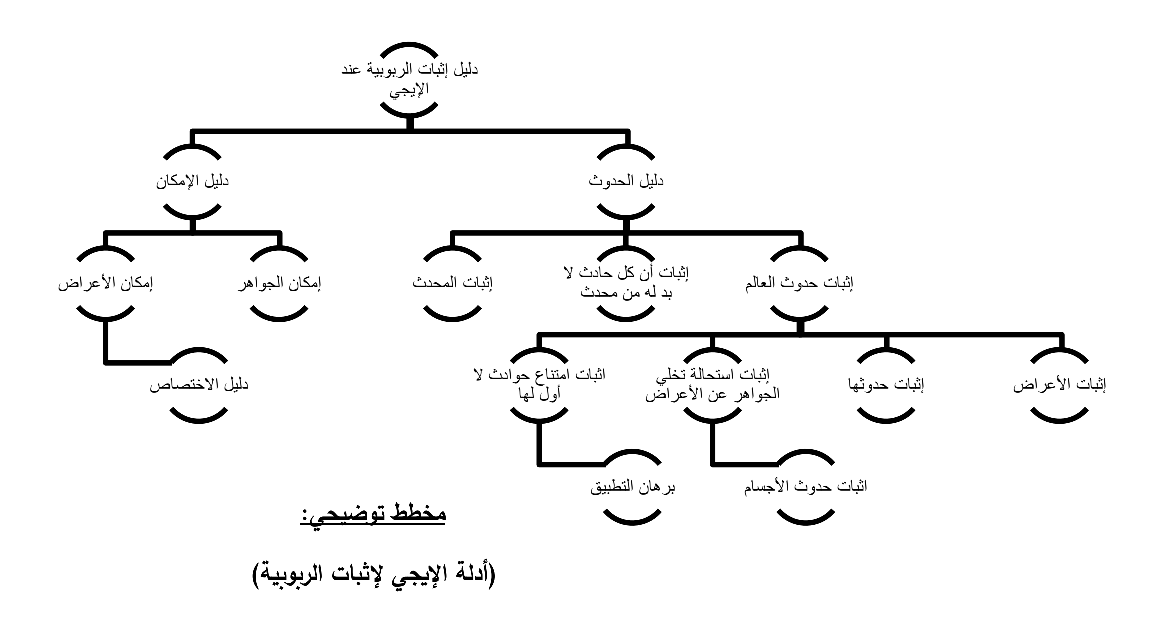
[1] المواقف، الإيجي، ص279-280.

[2] وهناك دليل آخر وهو دليل الجواز لم يتطرق إليه الإيجي، وتوسع في الحديث عنه أبو المعالي الجويني، وحاصل هذا الدليل أن العالم بما فيه من أجسام، وأعراض، متساوية في حكم الجواز لها؛ لأن العالم بأعراضه وأجسامه يمكن أن يكون على هذا الحال المشاهد وممكن أن يكون على ضده، فإذا كان كذلك فهو ليس بقديم، وعليه فإذا كان كذلك اقتضت العقول بافتقار العالم إلى مخصص خصصه بالوقوع. انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، 33.

[3] الإيجي لما تحدث في كتابه المواقف عند المقصد الأول من الموقف الخامس عن إثبات الصانع ذكرها دون شرح أو تفصيل؛ لأنه سبق أن فصل تلك الأدلة في المواقف السابقة، لذلك حاول الباحث الرجوع إلى تفصيل تلك الأدلة بربط هذا المقصد بالمواقف والمقاصد السابقة في نفس كتابه المواقف.

المطلوب"[1]. وهذه الطرق التي اعتمدها الإيجي لا تخرج عن دليلين اثنين هما: دليل الحدوث، ودليل الإمكان.

أما تفصيل تلك الطرق التي اعتمدها الإيجي رحمه الله، فيُلاحظ أنه اعتمد لإثبات الربوبية عقلاً على دليلين: الدليل الأول المعروف بدليل الحدوث، والدليل الثاني المسمى بدليل الإمكان[2]، **يوضحه الشكل التالي:**



<u>مخطط توضيحي:</u>

(أدلة الإيجي لإثبات الربوبية)

شرح المصطلحات الكلامية الواردة في إثبات الربوبية:

العالَم: هو اسم لكل موجود سوى الله عز وجل[3]، وفي اصطلاح المتكلمين العالم: هو ما تكون من الجواهر والأعراض[4].

الحدوث أو الحادث:" هو المسبوق بالعدم، أي يكون عدمه قبل وجوده، فيكون أوله معدوم ما قبله".[5]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص266.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص266.

[3] انظر: المصدر السابق، ص76، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، ص23، وشرح المواقف، الجرجاني، ج296/1.

[4] أنظر: لمع الأدلة، الجويني، ص86.

[5] المواقف، الإيجي، ص76.

التسلسل: هو أن يستند ممكن الوجود كالمخلوقات، إلى علة مؤثرة فيه، وهذه العلة المؤثرة تستند إلى علة أخرى مؤثرة، وهكذا إلى ما لا نهاية.[1]

الجسم عند المتكلمين: المتألف المركب من أجزاء متناهية لا تقبل التجزؤ، ويطلق عليها الجواهر الفردة[2]، وهذه الجواهر الفردة، مع مثيلاتها تتألف منها الأجسام، وهي متماثلة ولا تتمايز إلا بالأعراض.[3]

الجوهر: هو الذات والحقيقة والماهية[4]، وقيل: هو ما له حجم، أو هو ما يقبل العَرَض.[5]

الجوهر ينقسم إلى قسمين:[6]

4- الجسم: وهو المؤلف من جوهرين فأكثر.

5- الجوهر الفرد: وهو الموجود المتحيز الذي لا يقبل القسمة، وله مكان يشغله، وليس له ائتلاف.

العَرَض: هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان، والمطعومات، والروائح، والحياة، والموت[7]، ويُعرّف الإيجي العرض بقوله:" أما تعريف العَرَض أما عندنا فموجود قائم بمتحيز(أي

---

[1] انظر: شرح المواقف، للجرجاني، ج160/4.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص182.

[3] انظر: الكليات، الكفوي، ص345.

[4] الذات: هو ذات الشيء نفسه وعينه، ومصطلح الذات أعم من كلمة الشخص؛ لأن لفظ الذات يطلق على الجسم وغيره، أما الشخص فلا يطلق إلا على الجسم. الحقيقة: حقيقة الشيء وتطلق على كل لفظ يبقى في موضوعه وضده المجاز. الماهية: ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، والماهية مشتقة من قسمين (ما) و (هو) وتطلق في الغالب على الأمر المتعقل، وهذا الأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما) و (هو) يسمى ماهية، وإذا حل في الحوادث أصبح جوهرا، والماهية أعم من الحقيقة؛ لأن الحقيقة لا تستعمل إلا في الموجودات، والماهية تستعمل في المعدومات والموجودات. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص195، والكليات، الكفوي، ص863

[5] انظر: لمع الأدلة، للجويني، ص87، والكليات، للكفوي، ص346. مصطلحات في كتب العقائد، الحمد، ص54.

[6] انظر: الغنية في أصول الدين، النيسابوري، ص48، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، ص109.

[7] انظر: الإرشاد، للجويني، ص23.

الجوهر)"[1]، ولفظ العرض في اللغة: هو ما يُعرض ويزول، وعند أهل الكلام:هو ما يقوم بغيره مطلقاً وقد يراد به ما يقوم بالجسم من الصفات.[2]

الدور: هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، أو توقف وجود شيء على آخر، قد توقف ذلك الآخر في وجوده على الأول[3]، كما يتوقف "أ" على "ب"، وبالعكس، ويسمى هذا الدور المصرح، أو يتوقف "أ" على "ب"، و "ب" على "ج"، و "ج" على "أ"، ويسمى هذا بالدور المضمر، أو الدور القبلي، أو السبقي.[4]

الدليل الأول المعروف بدليل الحدوث اعتمد الإيجي في إثباته على أدلة عقلية ونقلية، أما الأدلة العقلية لإثبات الصانع مبنية على عدة مراحل:[5]

المرحلة الأولى: إثبات حدوث العالَم.

المرحلة الثانية: إثبات أن كل حادث لا بد له من مُحدِث.

المرحلة الثالثة: إثبات أن المُحدث هو الله تعالى.

أما الأدلة النقلية التي اعتمدها لإثبات الحدوث: هي قوله تعالى:﴿ **وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ۞ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾[الأنعام:75-76]

وقد بين الإيجي رحمه الله المرحلة الأولى والتي هي إثبات حدوث العالَم، من خلال تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض، وأن كلاً من الجواهر والأعراض حادثة.[6]

أما المرحلة الثانية وهي إثبات أن كل حادث لا بد له من مُحدث، وذلك يستلزم امتناع التسلسل في الحوادث، بالانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم.[7]

---

[1] المواقف ، الإيجي، ص96.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج9/300.

[3] انظر: شرح مذكرة التوحيد للعلامة عبد الرزاق عفيفي، رسلان، ص146.

[4] انظر: التعريفات، للجرجاني، ص105. والكليات، للكفوي، ص447.

[5] انظر: المواقف، الإيجي، ص266.

[6] انظر: المصدر السابق، ص164-165، 182-183، 244-245.

[7] انظر: المصدر نفسه، ص266.

أما الدليل الثاني المعروف بدليل الإمكان مبني على مقدمتين:[1]

الأولى: أن العالَم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، والممكنات موجودة.

الثاني: أن الممكن لا يوجد إلا بموجب الوجود وهو العلة المؤثرة.

إثبات الدليل الأول: دليل الحدوث

أولاً: الأدلة العقلية. وهي ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى اثبات حدوث العالَم: قد اعتمد الإيجي في إثبات حدوث العالم على أربعة أصول:

الأول: إثبات الأعراض.

الثاني: إثبات حدوثها.

الثالث: إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض.

الرابع: إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

الأصل الأول: وهو إثبات الأعراض.

يرى الإيجي أن العرض لا يقوم بنفسه، وقد نقل الإتفاق على ذلك[2]، وعليه فلا بد له من جوهر يقوم به، والجواهر (أو الأجسام) قد تكون متحركة أو ساكنة؛ لأن الجسم لا يخلو عن الحركة أو السكون[3]، والحركة والسكون وغيرها هي أعراض، والجسم لا يخلو عن العَرَض، ولولا الأعراض لما حصل التمايز بين الأجسام؛ لأن الأجسام متماثلة[4]، أيضا العَرَض مرتبط بالجسم، وإذا وجد الجسم وجد العَرَض[5]، وبهذه الطريقة ثبت العَرَض، والصفات عند الإيجي يطلق عليها الأعراض.[6]

---

(1) انظر: المواقف، الإيجي، ص266.

(2) انظر: المصدر السابق، ص99.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص245.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص245، ص246.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص186.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص96.

والحاصل: أن ثبوت العَرَض مرتبط بوجود الجسم، والجسم لا يخلو عن الأعراض، ودليله أن الجسم قد يطرأ عليه التغير بالحركة والسكون، ومن المحال أن يتغير الجسم بذاته، بل لا بد أن يحصل التغير بأمر خارجي وهو العَرَض.

الأصل الثاني: إثبات حدوث الأعراض.

وقد مثَّل الإيجي رحمه الله طريقة اثبات حدوث الأعراض، بما يُشاهَد من انقلاب النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحماً ودماً، وهذا لا بد له من مؤثر صانع حكيم[1]، أيضاً يثبُت حدوث العرض بما يطرأ على الجسم أو الجواهر من الأعراض[2] كالحركة والسكون، فالحركة والسكون أمر حادث؛ لأنه طارئ، فيحدث الحركة والسكون بعد العدم، ولو كان العَرَض ليس بحادث لاستحال زواله[3]، فمثلا الحركة أو السكون أو الانتقال أعراض يمكن زوالها، وهذا الذي دفع الإيجي للقول بأن العَرَض لا يبقى زمانين[4]، ولكون العَرَض لا يبقى زمانين توصل إلى نتيجة وهي أن العَرَض حادث، وإذا ثبت حدوث الأعراض، ثبت حدوث الأجسام؛ لأن الأعراض لا تقوم إلا بالأجسام.[5]

الأصل الثالث: وهو إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض.

وقد ذكر الإيجي كما في الأصل الثاني أن الأعراض حادثة، وقد قرر أن العرض لا يقوم بذاته بالغاً ما بلغ؛ لأنه لا بد له من الانتهاء إلى جوهر يقوم به[6]، وعليه فالتلازم بين الجواهر (الأجسام) والأعراض فيه دلالة على حدوث الجواهر (الأجسام) ؛ لأن الجسم لا ينفك عن العرض، أو لا يخلو عن الحوادث (كالحركة والسكون والانتقال)؛ لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. [7]

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص266.

[2] انظر: المصدر السابق، 245.

[3] انظر: المصدر نفسه، ص101.

[4] انظر: المصدر نفسه، ص101.

[5] انظر: المصدر نفسه، ص245.

[6] انظر: المصدر نفسه، ص185-186.

[7] انظر: المصدر نفسه، ص245، 277، تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص666.

الأصل الرابع: امتناع حوادث لا أول لها.

ويقوم هذ الأصل على إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا الأصل مبني على مسألة منع التسلسل في المفعولات والمخلوقات في الماضي دون المستقبل، واعتمد فيه الإيجي على برهان التطبيق[1]؛ لأن القول بتسلسل جنس المخلوقات في الماضي يلزم منه قدم المخلوقات، مما يستلزم تلازم العلة بمعلولها، لا تقدم العلة على المعلول، فينتج عنه الدور الممتنع[2]، وكل هذه المقدمات ترتب عليها نفي صفات الله الاختيارية؛ لاعتقاده أن الصفات الفعلية لو قامت به لحلت الحوادث بذات الله عز وجل فيصبح حادث، بناء على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، ثم عزز الإيجي هذه المقدمة بأخرى وهي:" لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته"[3]، وإذا ثبت امتناع أن تكون الحوادث لا أول لها فإن ذلك دليل على حدوثها، ولهذا قال:" الحادث هو المسبوق بالعدم، أي يكون عدمه قبل وجوده، فيكون له أول هو معدوم قبله".[4]

وهذا الأصل- أي القول بامتناع حوادث لا أول لها- دلَّل عليه الإيجي بدليل القطع أو التطبيق؛ لامتناع حوادث لا أول لها، أو لامتناع تسلسل الحوادث المتتالية في الماضي، وهذا الدليل قال عنه الإيجي هو العمدة[5]، بل هو عمدة عند عامة المتكلمين.[6]

وقد صوَّر الإيجي هذا البرهان بمثال وهو:" أن نفرض من معلول ما إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين الجزء الأول بالأول، والثاني بالثاني، إلى ما لا نهاية، فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة، كان الزائدة كالناقصة، وهذا باطل، أو يوجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة شيء، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما، هذا خلف، وهذا الدليل هو العمدة".[7]

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص90، 246.

[2] انظر: المصدر السابق، ص89.

[3] المواقف، الإيجي، ص89.

[4] المصدر السابق، ص76.

[5] انظر: المصدر نفسه، ص90.

[6] انظر: علم التوحيد عند خلص المتكلمين، عز العرب، ص140.

[7] انظر: المواقف، الإيجي، ص246,90.

ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الدليل[1] وهو: إذا فرضنا سلسلة الحوادث من الطوفان في زمن نوح عليه السلام إلى ما لا نهاية في الماضي، وسلسلة الحوادث من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى ما لا نهاية في الماضي، وطبقنا بينهما نحو الماضي، فالنتيجة:

الأولى: إما أن تتساوى كلا من السلسلتين، وهذا باطل ومحال؛ لأنه يلزم منه مساواة الزائد بالناقص.

الثانية: أو أن تتفاضلا، فيقع التفاضل فيما لا يتناهى وهذا أيضاً محال، فلا يبقى إلا أن تنتهي السلسلة الناقصة، ويلزم منه انتهاء الزائدة أيضا؛ لأنها قد زادت عليها بقدر متناهي، والزائد بالمتناهي متناهي، ولهذا قال الإيجي:" وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما"[2]، وبذلك تنقطع سلسلة الحوادث في الماضي.

وقد أشار الإيجي إلى امتناع حوادث لا أول لها، عند تفسيره قوله تعالى:﴿ **وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾[الجن:28][3]، قال:" والأشياء التي أحصى الله أعدادها كالقطر، والرسل، وورق الأشجار... والإحصاء يدل على التناهي... والشيء عندنا-أي كلمة شيء في الآية- مخصوص بالموجودات"[4]، بمعنى لو كانت تلك الحوادث متسلسلة بلا أول، لا يعقل تناهي تلك الموجودات واحصائها؛ لأن الإحصاء يدل على التناهي، ويدل أيضاً على الحصر.[5]

وبعد أن أثبت الإيجي الأعراض، ثم أثبت حدوثها، ثم أثبت استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض، ثم أثبت امتناع حوادث لا أول لها، ومن خلال هذه الأصول الأربعة أثبت الإيجي المرحلة الأولى والتي هي إثبات حدوث العالَم.

---

[1] انظر: الصفدية، ابن تيمية، ج32/2.

[2] المواقف، الإيجي، ص90.

[3] وقد سبقه إلى ذلك الفخر الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب، ج680/30.

[4] انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص530، نسخة مصورة.

[5] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص349.

المرحلة الثانية: إثبات أن كل حادث لا بد له من مُحدث.

بعد اثبات حدوث العالم بجواهره وأعراضه، لا بد من بيان مُحدث هذه الجواهر والأعراض، وبعض متقدمي الأشاعرة[1]، والمتأخرين كالجرجاني[2]، يرون أن هذه المرحلة بديهية ولا تحتاج إلى تدليل، وهي معلومة بالضرورة.[3]

المرحلة الثالثة: إثبات أن المُحدث للعالم هو الله تعالى.

وهذه النتيجة التي توصل إليها الإيجي بعد كل هذه المقدمات والبراهين، وهو أن العالَم بما فيه من جواهر وأعراض حادث، ثم إذا ثبت كون العالم حادث فلا بد أن يكون له محدثا أحدثه وأبدعه، والله سبحانه خالق العالم وصانعه، وهو واجب الوجود لذاته، ممتنع عليه العدم لذاته، لا خالق سواه[4]، واستدل بقوله تعالى:﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾[الطور: 35]؛ لإثبات المُحِدث على المُحدَث بدلالة الخلق.[5]

ثانياً: الأدلة النقلية السمعية المعتمدة لإثبات الحدوث.

يرى الإيجي أن دليل الحدوث لمعرفة الله تعالى، مستمد من القرآن الكريم، ويستدل بما حكاه الله عز وجل عن خليله إبراهيم عليه السلام، وهي قوله تعالى:﴿ **وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ۞ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾[الأنعام:75-76]، يقول الإيجي مقرراً:" والمعنى: أنه سبحانه هداه إلى طريق إقامة البرهان على وجوده بأن نوَّر قلبه، وشرح صدره، فبيَّن لأبيه وقومه ضلالهم في عبادة الأصنام، مشيراً إلى أن ما لا يخلو من الحوادث يكون حادثاً فيفتقر إلى مؤثر، ولا يصلح للألوهية"[6]، والأفول:" الاحتجاب والانتقال [ثم نصَّ على أن] الاحتجاب والانتقال من لوازم الجسمية المقتضية للحدوث المُنافي للألوهية، ومثل هذا لا يستحق أن يجب، فكيف أن يُعبَد"[7]، وحُجَّة الإيجي في هذا الدليل إثبات أن الله عز وجل ألهم إبراهيم الخليل عليه السلام هذه الطريقة، من خلال الاستدلال على حركة الكواكب وانتقالها من مكان إلى مكان، من

---

(1) انظر: ابن تيمية السلفي ونقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة، هراس، ص72.

(2) انظر: شرح المواقف في علم الكلام، الجرجاني، ج12/3.

(3) انظر: النبوات، ابن تيمية، ج251/1.

(4) انظر: شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17.

(5) انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص478، نسخة مصورة.

(6) تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص666.

(7) المصدر السابق، ص670.

لوازم الجسمية، لأن هذه الحركة عَرَض، وهو حادثة، وقد تقرر أن الأعراض لا تنفك عن الأجسام فاقتضى حدوثها، وعليه فحركة الكواكب دالة على حدوثها، وهذه الحوادث لا بد لها من محدث وهو الله سبحانه وتعالى.

إثبات الدليل الثاني المعروف بدليل الإمكان:

وملخص هذا الدليل أن الممكنات الموجودة في العالم، إما أن توجد بنفسها وهذا محال، أو توجد بممكن آخر وهذا أيضا محال؛ لأن جميع الممكنات محتاجة إلى العلة المؤثرة[1]، فلم يبق إلا القول بأن كل ممكن لا بد له من علة مؤثرة، وهو خالق جميع الممكنات.[2]

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" وهذا الدليل مبني على مقدمتين: الأولى: أن الممكنات موجودة، والثانية: أن الممكن لا يوجد إلا بواجب الوجود"[3]، ونتيجة هذا الدليل الذي توصل إليها الإيجي اثنتان:[4]

الأولى: إمكان الجواهر، وذلك من خلال إثبات أن العالم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، والواجب واحد غير مركب، وكل ممكن فله علة مؤثرة.

الثانية: إمكان الأعراض، والمعتمد فيه دليل الاختصاص، وذلك من خلال إثبات أن الأجسام متماثلة، فاختصاص كل بما له من الصفات جائز، فلا بد في التخصيص من مخصص. وهذا هو دليل الاختصاص، وهو مبني على مقدمتين: الأولى: أن كل مخصَّص لا بد له من مخصِّص. الثانية: أي شيء يفتقر إلى ما يخصصه فهو حادث.[5]

وإذا ثبت إمكان العالم، فإن النتيجة هي إثبات أن هذا الممكن لا يوجد إلا بموجب الوجود لذاته، ولو كان واجب الوجود ممكناً؛ لاحتاج إلى مؤثر، فيلزم منه الدور أو التسلسل[6]، ولهذا عقب الجرجاني على قول الإيجي فقال:" وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة".[7]

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص85.

[2] انظر: المصدر السابق، ص266.

[3] شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، ص50.

[4] انظر: المواقف، الإيجي، ص248، 266.

[5] انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ج351/3، ج142/7.

[6] انظر: المواقف، الإيجي، ص266.

[7] شرح المواقف، الجرجاني، ج14/3.

وعند التحقيق يُلاحظ أن دليل الإمكان مبني على دليل الحدوث، فالدليل الأول استدل به على حدوث الأجسام بالأعراض ثم في النهاية إثبات الصانع، بينما في دليل الإمكان أراد إثبات حدوث الأجسام بطريقة أخرى لإثبات الصانع، وهو أن الأجسام متشابهة، وذات أشكال وكيفيات مختلفة، فاختصاصها بهذه الأمور دليل على إمكانها، وهذه الممكنات لابد لها من علة مؤثرة، أو أنَّ جميع الممكنات بما فيها من أجسام وصفات أو جواهر وأعراض حادثة، فإثبات حدوث الممكنات، دليل على إمكانها، لذلك لما تحدث شيخ الإسلام عن الأدلة التي استدل بها المتكلمون قال:" فإن جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة: طريقة الأعراض والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون. وطريقة التركيب والاستدلال بها أن الموصوف بها ممكن أو محدث. فهاتان الطريقتان هي جماع ما يذكر في هذا الباب، والثالثة: الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه، قد يقال: إنَّها طريقة أخرى، وقد تدخل في الأولى"[1]، وقال:" الإمكان والحدوث متلازمان"[2]، ولعلَّ هذا الذي دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى الاكتفاء بالحديث عن دليل الحدوث.

مناقشة الإيجي في طريقة إثبات الربوبية:

يُرَد على أدلة الإيجي التي قررها لإثبات الربوبية بعدة وقفات، يمكن تقسيمها إلى قسمين: الرد الإجمالي، والرد التفصيلي.

أولاً: الرد الإجمالي على أدلة إثباته للربوبية، كما يلي:

1- إنَّ هذه الطريقة مبتدعة محدثة في الدين، لم يدعُ إليها أحد من أنبياء الله عز وجل، ولا نبينا الكريم عليه الصلاة والسلام، فضلاً عن أن يوجبها على الأمة، ولم يسلكها أحد من أصحاب النبي ﷺ، ولا التابعين لهم، ولم يرتضيها أحد من أئمة السنة من السلف والخلف، بل ولا بعض المتكلمين، بل إن النبي ﷺ وجميع إخوانه من الأنبياء عليهم الصلاة وأتم التسليم ما دعوا أقوامهم لإثبات الخالق، وإنما كانت دعوتهم إلى شهادة التوحيد، المتضمنة لإفراد الله عز وجل بالعبودية التي لا تليق إلا بجلاله وعظمته، وإذا ثبت بدعية طريقة الحدوث والإمكان فهي مردودة لقول النبي ﷺ:" **مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ**"[3]، يقول ابن تيمية

---

[1] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج141/7.

[2] المصدر السابق، ج201/8.

[3] صحيح مسلم، مسلم، الأقضية / نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، 1343/3 : رقم الحديث 1718.

رحمه الله:" قد عُلِمَ بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلي الإيمان بالله ورسوله، ولم يدعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم ونفي كونه جسماً، وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، ولم يدع أحداً منهم بهذه الطريق، ولا ذكرها أحد منهم، ولا ذُكِرَت في القرآن ولا حديث الرسول، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علماً وإيماناً، وإنما ابتدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولي وانقراض عصر أكابر التابعين، بل وأوساطهم"[1]، ومن هنا يُعلم بطلان هذه الطريقة وبدعيتها، إذ لو كانت مشروعة لبينها النبي ﷺ وعلمها أصحابه، أو تكلم بها أحد من أصحاب النبي ﷺ، مع سعة علمهم وما حباهم الله عز وجل به من الفطنة والذكاء.

2- إن هذه الطريقة نُقل ذمها، وإثبات بدعيتها، وعدم استحسانها عن علماء المسلمين من السلف وأئمة الحديث، وبعض المتكلمين، والذامُّون لها نوعان: منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، مع اعتقادهم صحتها، وهو قول بعض المتكلمين كأبي الحسن الأشعري والخطابي والقاضي أبو يعلى والغزالي- رحمهم الله- وهو القائل:" فليت شعري متى نُقِل عن رسول الله ﷺ أو الصحابة رضوان الله عليهم أنهم قالوا لمن جاءهم مسلماً: أن الدليل على أن العالَم حادث: أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث: حادث"[2]، ووجه كونها بدعة عندهم؛ لتوهمهم أن السلف رحمهم الله أعرضوا عنها لطول مقدماتها، وغموضها، وكثرة المعارضات عليها، ولهذا كانوا ينكرون على من أوجب سلوك هذا الطريق[3]، وهذا ابن عقيل الحنبلي يقول:" أنا أقطع أن الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الجوهر ولا العَرَض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت"[4].

ومنهم من ذمها لبدعيتها ومخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول، مع ما تضمنتها من لوازم باطلة، حقيقتها تعطيل الخالق سبحانه عن أفعاله وصفاته، وهو قول أئمة الحديث، وجماهير السلف[5]، ولهذا قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله لما سُئل:" ما تقول فيما أحدث الناس

---

[1] درء التعارض، ابن تيمية، ج1/97-98.

[2] انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، ص89، نقلا عن كتاب النبوات، ابن تيمية، ج1/278.

[3] انظر: الصفدية، ابن تيمية، ج1/275.

[4] تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ص92.

[5] انظر: النبوات، ابن تيمية، ج1/261. الصفدية، ابن تيمية، ج1/275.

من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة؛ فإنها بدعة" [1]، وأنشد الإمام ابن القيم رحمه الله:[2]

هذا الجويهر والعريض بزعمكم — أهما لمعرفة الهدى أصلان؟

من عاش في الدنيا ولم يعرفهما — أفـمـسـلم عـنـدكـم أم كـافـر

وأقـــر بـــالإســـلام والــفــرقـــان — أم عاقل أم جاهل أم واني

3- لقد سبق الإيجي في إثبات هذه الطريقة، الفلاسفة؛ وسبب سلوكهم ذلك إنكارهم للنبوات، فكانت هذه الطريقة أقوى ما يستدلون به، أما مثبتو النبوات قد أغناهم الله عز وجل بطريقة القرآن[3]، ولما تحدث الإيجي عن حدوث الأجسام، صرح بأن هذا مأخوذ عن الفلاسفة[4]، وتلقف هذه الطريقة عن الفلاسفة المعتزلة وتبعهم الأشعرية[5]، فكيف يوجبون النظر في هذا الدليل على كل مكلف، ويجعلون هذا الدليل أصل اعتقادهم، ولا تتم معرفة الخالق إلا به، وأصل هذا العلم مستمد من خزعبلات الفلاسفة اليونانيين، والإسلاميين.

4- صعوبة هذه الطريقة وطولها وغموضها، ولا يفهما كثير من الخاصة فضلا عن العامة، ولو كُلّف الناس بها لكان من باب تكليف ما لا يطاق وهذا ما بينه ابن رشد[6]؛ لأن إثبات هذه الطريقة مبنية على مقدمات، وكل مقدمة تنقسم إلى مراحل لا تتم مرحلة إلا بإثبات ما قبلها، مع كثرة مصطلحاتها وصعوبة فهمها، وهي مخالفة لطريقة القرآن التي قال الله عنها سبحانه:﴿ **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾[القمر:17]، فحكمة الله تقتضي أن يُيسر ما يتم به معرفة أحكامه، فكيف بمعرفته سبحانه التي هي أظهر وأجلى من تلك الطرق[7]، وأيضاً ما أوقع المتكلمين بأنفسهم في الاختلاف، والتناقض، والاضطراب فيما بينهم، بل وإبطال بعضهم قول بعض، مما هو دليل على بطلان طريقتهم كاختلافهم في إثبات الأعراض، وهل

---

(1) ذم الكلام، الهروي، ج207/5.

(2) نونية القحطاني، ص51.

(3) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج293/7.

(4) انظر: المواقف، الإيجي، ص244.

(5) كما سبق أن ذكر أبو جعفر السمناني وهو من كبار الأشاعرة، قال:" إن هذه المسألة بقيت في مقالة الاشعري من مسائل المعتزلة". فتح الباري، ابن حجر، ج349/13. وانظر أيضا درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج234/7.

(6) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص135-137.

(7) انظر: ترجيح أساليب اليونان على أساليب القرآن، ابن الوزير اليماني، ص94.

يبقى زمانين أم لا؟، وغير ذلك، وإبطال الإيجي لكلام الآمدي في نفي الشكل والخط عن الجوهر مع أن الآمدي نقل الإجماع على ذلك[1]، ومن أعظم أسباب اضطرابهم أيضاً هو أن أصول هذه الطريقة مبنية على علم الكلام، وليست مبنية على أدلة النقل، فكيف تُجعل هذه الطريقة أصلاً من أصول الدين؛ لإثبات الخالق، وقد اضطرب أهل النظر فيما بينهم اضطراباً شديداً؟، يقول ابن تيمية رحمه الله كلاماً بديعاً:" وهذا غلب على المتفلسفة، والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة، تجدهم دائماً يتناقضون، فيحتجون بالمحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يُعلم به فساد هذه الحجة"[2].

5- غاية ما في هذا الدليل إثبات أمر مغروس في الفطر البشرية السليمة[3]، ولا يحتاج إثبات الصانع إلى التوسع في إقامة الأدلة والبراهين العقلية[4]، فإن كل ما في الكون من مخلوقات، مع انتظامها، وابداعها في خلقها، وما هُيّأَ لها من أسباب معاشها، لمن أعظم الأدلة على وجود خالق واحد مبدع مدبر لهذا الكون[5]، ومشركو مكة كانوا مقرون بوجود إله خالق مدبر متصرف مالك لهذا الكون، لقوله تعالى:﴿ **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّـهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ**﴾[الزخرف:87]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد ...، وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب، فإن هذا التوحيد- الذي هو عند المتكلمين - قد كان مشركو العرب يقرون به، كما أخبر الله عنهم"[6]، ولهذا

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، 99، 101، 183.

[2] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج326/1.

[3] سُئل بعض الأعراب بم عرفت ربك، أو ما الدليل على وجود الرب تعالى؟ فقال: يا سبحان الله، إن البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير. انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج51/1. إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير اليماني، ص52.

[4] وهذا ما قرره العلامة الأزهري عبد الرزاق عفيفي في كتابه مذكرة التوحيد يقول:" ولو أن هؤلاء عنوا بتوحيد الإلهية، وصرفوا همتهم إلى تفاصيله، وأجملوا القول في الربوبية، والاستدلال عليه؛ اكتفاء بشهادة الفطرة ... لكانوا بذلك قد سلكوا طريقة القرآن ومنهج الرسل عليهم الصلاة والسلام". شرح مذكرة التوحيد للعلامة عبد الرزاق عفيفي، رسلان، ص134.

[5] يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" فالنفس بفطرتها إذا تُركت كانت مقرة لله بالإلهية، محبة له، تعبده لا تشرك به شيئاً، ولكن يفسدها ما يزين لها شياطين الإنس والجن بما يوحي بعضهم إلى بعض من الباطل". مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج296/14.

[6] درء التعارض، ابن تيمية، ج345/9-346.

أصبح الدعوة إلى توحيد العبادة شعاراً لأهل السنة؛ لتمايزهم عن الفرق الكلامية[1]، وهكذا سار الأئمة من بعدهم، وقد صُنّف في بيان حقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل مصنفات كثيرة[2]، لهذا كان مجرد الإقرار بالخالق سبحانه وتعالى غير كاف للحكم بإسلام الرجل ما لم يقر بتوحيد العبادة الذي دعا إليه المرسلين، أيضاً مجرد الإقرار بوجوده سبحانه لا يُعد سبيلاً للنجاة يوم المعاد.

6- هذه الأدلة التي اعتمدها الإيجي، وعلماء الكلام، كانت سببا قوياً لتسلط الفلاسفة عليهم، وإثارة الشبه والشكوك على أدلتهم[3]، والقدح في دلالة الشرع الحكيم؛ لظنهم أنها مبنية على أدلة الشرع، ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله:" ولما ظهر فسادها -هذه الطريقة- للعقل تسلط الفلاسفة على سالكيها، وظنت الفلاسفة أنهم إذا قدحوا فيها قدحوا في دلالة الشرع، ظنا منهم أن الشرع جاء بموجبها، إذ كانوا أجهل بالشرع والعقل من سالكيها، فسالكوها لا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا؛ بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام"[4]، فلا الفلاسفة أفلحوا في إثبات الربوبية، ولا الإيجي والمتكلمون كذلك، ولهذا حُقَّ للإمام الشافعي رحمه الله أن يقول:" حُكمي في أهلِ الكلامِ أن يُضربوا بالجريدِ، ويُحملوا على الإبلِ، ويُطافُ بهم في العشائرِ والقبائلِ، ويُنادى عليهم: هذا جزاء من تركَ الكتابِ والسنةِ وأقبلَ على الكلامِ".[5]

7- يرى الإيجي أن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، والمتأمل في كلام الإيجي يتبين أنه يُعرّف العالَم بأنَّه: اسم لكل موجود سوى الله عز وجل[6]، وعند تفسيره لبعض آيات الصفات كقوله تعالى:﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**﴾[الأعلى:1] يقول:" والمراد يُنَزَّه الله عما لا يليق به في ذاته، وصفاته، وأفعاله، وأحكامه، كإثبات الجوهرية والعرضية"[7]، وعند التحقيق وتدقيق النظر

---

[1] والآثار المروية عنهم في هذا الباب كثيرة. انظر: الآثار المروية عن أئمة السنة، بادي، ص154.

[2] تحدث شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن التوحيد في المجلدات الستة الأولى من مجموع الفتاوى، وكتاب التوحيد لابن خزيمة، وكتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته لابن منده، كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد للإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب، كتاب الأربعين في دلائل التوحيد للعلامة أبي إسماعيل الهروي الأنصاري، التوحيد أو شرح كلمة الإخلاص لابن رجب الحنبلي، تجريد التوحيد للعلامة المقريزي.

[3] ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعضا من هذه الأدلة التي انتقدها الفلاسفة، وأخذوها على المتكلمين، يُنطر إليها في كتاب الدرء في المجلد الأول، وكذلك الأصفهانية، والصفدية، ومن وقف على علم الشيخ أدرك مدى وسعة علم هذا الإمام، فقد أوتي أجزل الله له المثوبة فهما ثاقباً وذكاء حاداً قل نظيره رحمه الله.

[4] جامع الرسائل، ابن تيمية، ج33/2.

[5] مناقب الشافعي، للبيهقي، ج462/1.

[6] انظر: شرح المواقف، الإيجي، ص76، وشرح المواقف، الجرجاني، ج296/1.

[7] تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص549، نسخة مصورة.

في كلامه يتبين أن المراد بالعَرَض عنده نفي ما يقوم بذات الله سبحانه وتعالى من الصفات الاختيارية الفعلية، كصفة النزول، المجيء، والإتيان؛ لأن المجيء عَرَض، حيث يؤولها إلى مجيء أمره؛ لأنَّ المجيء والإتيان حقيقته الانتقال من محل إلى محل[1]، وقد قرر الإيجي أن العرَض ينتقل من محل إلى محل خلافاً لأصحابه من متكلمي الأشاعرة.[2]

وهنا وقفة على كلامه يَظهَر فيها اضطرابه رحمه الله، كيف يُعطل الإيجي صفات الله، ويذهب إلى تأويلها؛ لتنزيه الله عز وجل عن الجوهرية والعرضية، وهو بنفسه قد قرَّر أن العالم الحادث جواهر وأعراض، مع أنه ليس هناك ارتباط بين العالم الحادث، وبين إثبات ما يجب لله عز وجل، ويليق به سبحانه من صفات الكمال ونعوت الجلال؟، فصفات الله تعالى شيء، والعالم الحادث بجواهره وأعراضه شيء آخر، ولمَّا ربط الإيجي بينهما قال: بأن العالم جواهر وأعراض وهي حادثة، وصفات الله التي تقوم بمشيئته واختياره يستلزم إثباتها الحدوث؛ لأنها أعراض، فبنى على حدوث العالَم المكون من جواهر وأعراض قاعدة: أنَّ كل ما يلزمه الانتقال من محل إلى محل فهو عَرَض، ومن ثمَّ كل عَرَض فهو حادث، فبنى على نفس القاعدة قوله في الصفات الفعلية التي يلزم من إثباتها- عنده- الإنتقال، وهو من لوازم الأعراض الحادثة، فذهب إلى تنزيه الله عن تلك الصفات؛ لأن إثباتها له سبحانه وتعالى يستلزم أن تحل به الأعراض، وهي حادثة، وما لا يخلو من الحادث فهو حادث، وعليه كان الأولى به- بناء على كلامه بأن كل ما سوى الله حادث- ألا يرد صفات الله تعالى بدعوى أنها أعراض؛ لأن الأعراض أحد قسمي العالم الحادث، والعالم هو كل ما سوى الله.

8- كثرة اللوازم الفاسدة الناتجة عن هذه الطريقة، وبيان ذلك من عدة أمور:

أ- هذا الدليل مبني على أصول كلامية، فمن أجله أوجب المتكلمون النظر العقلي، وبالتالي فإن إثبات العقائد، يكون مرده إلى العقل، وجعله مقياساً لإثبات ما يليق بالله عز وجل، ونفي ما لا يليق به، ومن هنا لحق الذم علم الكلام من أصله، فكيف بما تفرع عنه.[3]

ب- ترتب على هذه الطريقة استعمال كلمات وألفاظ لم ترد في القرآن الكريم الذي وصفه الله عز وجل بأنه تبيان لكل شيء، ولم ينطق بها النبي ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، ولا عرفها أحد من الصحابة رضي الله عنهم أعلم الناس بكتاب الله وسنة رسوله، كلفظ الجوهر، والجوهر

---

[1] انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص55، نسخة مصورة.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص100، شرح المواقف، الجرجاني، ج5/28-29.

[3] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج2/7.

الفرد، والجسم، والعرض، والحيز، والتسلسل، والدور، فاجتمع في هذه الكلمات، كونها محدثة، وصعبة في معانيها، وتناقض أصحابها في تفسيرها، بل ونقل عن السلف ذمها والقائلين بها.

ت- ترتيب على القول بدليل الأعراض، أن صرح بعض الأشاعرة كابن فورك[1]، إبطال نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام، لأن الروح عرض، والعرض عندهم لا يبقى زمانين، مما دفع السلطان محمود بن سبكتكين لقتله بالسم، وذُكر أنَّه لما قام من عنده انشقت مرارته.[2]

ث- بسبب دليل الأعراض، التزم الجهم بن صفوان القول بفناء الجنة والنار، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار.[3]

ج- يلزم من هذا تعطيل الخالق جل وعلا عن الخلق والفعل منذ الأزل.[4]

ح- نفى أصحاب المقالات من أهل النظر صفات الله عز وجل، كل حسب معتقده، فالجهمية عطلت أسماء الله وصفاته معاً، والمعتزلة عطلت صفات الله عز وجل، والأشاعرة عطلت الصفات الاختيارية الفعلية، وسببه دليل الأعراض.[5]

خ- ترتب على القول بأنَّ ما قامت به الحوادث فهو حادث، إلى عدم التفريق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، بدعوى نفي التسلسل[6]، وقد أشار الإيجي في أحد قوليه أن المراد بالخلق هو المخلوق، فقال:" والمراد بالخلق إما المخلوق؛ لأن الدلالة على وجوده واتصافه بصفات الجلال والإلزام فيه ...".[7]

وغير ذلك من اللوازم الفاسدة التي تلحق هذه الطريقة، والتي نقل الإيجي إجماع المتكلمين على اعتمادها لإثبات الخالق[8]، وقد قرر الإيجي أن بطلان اللوازم دليل على بطلان

---

[1] ابن فورك هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني المتكلم الأصولي الأديب النحوي، وهو ممن زعم أن الأنبياء عليهم السلام ليسوا أنبياء اليوم ولا الرسل اليوم رسلاً، قتله السلطان محمود بن سبُكتكين بسبب مقالته، مات سنة ست وأربعمائة. انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج75/1. طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، ج190/1

[2] انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج75/1، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج487/17.

[3] انظر: درء تعارض النقل، ابن تيمية، ج39/1-40.

[4] الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، صوفي، ج264/2.

[5] انظر المطلب الثاني من المبحث الثالث من الفصل الأول، ص 109.

[6] انظر: نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، الغامدي، ص329.

[7] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص679.

[8] انظر: شرح العقائد العضدية لعضد الدين الإيجي، الكيلاني، ص17.

الملزوم[1]، وهذه أبرز أوجه الرد الإجمالي، لبيان بطلان الأدلة التي اعتمدها الإيجي لإثبات الربوبية، وما سبق ذكره من الوجوه الإجمالية كافية في رد هذه الطريقة المحدثة.

ثانياً: الرد التفصيلي.[2]

الرد الأول: نقد الأصل الأول في المرحلة الأولى في دليل الحدوث، وهو إثبات الأعراض، بما يلي:

1- لفظ الأعراض لم يرد إطلاقه في القرآن ولا في السنة، لا نفياً ولا إثباتاً، وعند التحقيق يتبين أن المراد بالعَرَض عند الإيجي، نفي ما يقوم بذات الله سبحانه من الصفات الاختيارية الفعلية، كصفة المجيء حيث يؤولها إلى مجيء أمره؛ لأن المجيء حقيقته الانتقال من محل إلى محل[3]، وقد سبق أن قرر الإيجي أن العَرَض لا ينتقل من محل إلى محل[4]، وبالتالي قال بتأويل صفة المجيء، أيضا إن الصفات لا تسمى أعراضاً؛ لأنه ليس هو من عرف أهل اللغة، ولم ينطق به القرآن، ولم يرد على لسان الرسول ﷺ، ولا عن أحد من السلف.[5]

2- قول الإيجي أن العَرَض لا يقوم بنفسه، أو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، مردود؛ فهذا الليل عَرَض، والطول عرض، ومع ذلك نقول ليل طول، والحرارة والبرودة أيضاً أعراض فنقول جو بارد أو حار، وهذه الأعراض لم تقوم بأجسام، أو جواهر.[6]

3- القول بتماثل الأجسام باطل، مخالف للحس والواقع، مما يستغني إطالة الكلام في رده[7]، فكل موجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه، وهذا لون وهذا لون، وهذا مقدار وهذا مقدار، لم يكن أحدهما مماثلاً للآخر، فإذا كان اشتراكهما في بعض الصفات لا يوجب التماثل، فاشتراكهما فيما هو دونها أولى بعدم التماثل، ثم على قوله يُصبح التراب مماثل للماء، والنار مماثلة للهواء، والثلج كالنار، والحديد كالخبز، وهذا القول مردود بالحس

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص281.

[2] ذكر الباحث أهم النقاط التي اعتمد عليها الإيجي في تقرير هذه الطريقة مع الرد عليها وبيان الموقف الصحيح منها باختصار، وإلا فتفصيل هذه الطريقة ومناقشتها دليلاً دليلاً بتوسع يستغرق جهداً ووقتاً كبيراً، ويحتاج إلى بحث خاص.

[3] انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص55، نسخة مصورة.

[4] المواقف، الإيجي، ص100.

[5] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج319/12.

[6] انظر: نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، الغامدي، ص340.

[7] انظر: درء التعارض، ابن تيمية، ج192/1.

والمشاهدة، فالأجسام متباينة مختلفة في الذوات والصفات[1]، ولما قال الإيجي بتماثل الأجسام، دفعه ذلك إلى تأويل صفات الله عز وجل، لتنزيهه عن الجسم كما يقول[2]؛ لأن هذه الصفات أعراض لا تقوم إلا بأجسام، والأجسام متماثلة، فيلزم ذلك مشابهة صفات الخالق بصفات المخلوق.

الرد الثاني: نقد الأصل الثاني، وهو إثبات حدوث الأعراض، بما يلي:

1- ما ذكره من تحول النطفة إلى علقة ، ثم مضغة، ثم لحما، فهذا دليل مشاهد، ثم يقيس عليه ما غاب منها، حتى يُتوصل به إلى تعميم الحكم بحدوث الأعراض[3]، وهذا حق في الأعراض المشاهدة، أما الغير مشاهدة، فعسير تصوره ولهذا ضعَّف ابن رشد هذا المسلك.[4]

2- دعواه بأن العرض لا يبقى زمانين؛ لإثبات حدوث الأعراض، مردود؛ لمخالفته للحس والمشاهدة، فالألوان تبقى أزمان متعاقبة كما هي، كلون السماء والجبال، والخشب، والورق، وكذلك الأحجام، والروح باقية ولم يأت عليها زمان وتفنى[5]، والذي دفع الإيجي لهذا القول ما يعتقده من أن الأعراض لو بقيت امتنع زوالها[6]، ولزم قدم الأعراض، ومن هنا عطَّل الإيجي الصفات الاختيارية القائمة بمشيئة الله عز وجل، فمثلاً لو اتصف الله عز وجل بصفة النزول، لامتنع زواله، ولأصبح صفة لازمة له سبحانه وتعالى، ومن التناقض الذي وقع فيه الإيجي رحمه الله أنه فرق بين الصفات الذاتية كالسمع والبصر وبين الصفات الفعلية، بدعوى أن الصفات الفعلية أعراض، أما الذاتية فليست كذلك؛ لقيامها بذات الله عز وجل، ولما اعُترض على الإيجي بأن صفة السمع والبصر والكلام لا تُتَصَور إلا بوجود مخاطب وعليه فهذه الصفات حادثة، قال بأن هذه الصفات يجوز تجددها، لأن التجدد في الإضافات[7]، والإضافات لا يصدق عليها اسم الحادث، حتى وإن صدق عليها اسم المتجدد، فلا يلزم من تجدد الإضافات في ذات الله عز وجل أن يكون محلاً للحوادث[8]، ولكن شيخ الإسلام رحمه الله لم يرتضِ هذا

---

[1] انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ج532/2، التحفة المهدية، آل مهدي. ص279-280.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص273.

[3] انظر: آراء الصاوي في العقيدة، ملا حسين، ص110.

[4] انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص140.

[5] انظر: مجموع الفتاوى، ج275/16.

[6] انظر: المواقف، الإيجي، ص101.

[7] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج56/3-57.

[8] انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ج21/2.

القول مبيناً أنَّ الأدلة المعتمدة لنفي الحوادث عند المتكلمين تستلزم نفي المتجددات أيضا هذا أولاً، وثانياً فإن تسمية هذا حادثاً، والآخر متجدداً فرق لفظي، لا معنوي؛ لأن دعوى المتكلمين أن تجدد الإضافات لا يقتضي تجدد الحادث(لأن الحادث مسبوق بعدم)، لم يقم عليه دليل، بل الدليل يدل على الزام المتكلمين قيام أمور وجودية حادثة بذاته تعالى، ومن ذلك ما أخبر به القرآن بحدوث ذلك عند قوله تعالى:﴿ **وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾[التوبة: 105]، وأخبر بسمعه ورؤيته في مواضع كثيرة كقوله لموسى وهارون: ﴿ **قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ** ﴾[طه: 46]، وغيرها من الأدلة، فيقال إن ما يسمى بالإضافات إما أن تكون أمراً وجودياً أو عدمياً، فإن كانت عدمية، فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع ويتكلم، وبعد أن أصبح يرى ويسمع ويتكلم، فالعدم لا يوجب كونه سامعاً رائياً متكلماً، وإن قيل أنها أمراً وجودياً، فإما أن يكون قائم بغير الله عز وجل، فيلزم منه أن يكون غير الله هو الذي رأى وسمع، أو يكون قائم بذاته سبحانه عُلِم بذلك أنه قام به رؤية، وسمع، وبصر لم يكن حاصلاً[1]، وعليه إذا سلَّم الإيجي أن الإضافات أمراً وجودياً فهذا إقرار أن سماع الشيء، أو رؤية الشيء المعين لم يكن حاصلاً، ثم أصبح حاصلاً بذاته سبحانه وتعالى، وإذا تبين ذلك فإن التفريق بين الإضافات والأعراض لا يُسلَّم له به، فكما أن الصفات الذاتية قائمة به سبحانه متصف بها، كذلك الصفات الفعلية لا يزال سبحانه متصفاً بها، وإلَّا فإن أدلة الإيجي لنفي الحوادث تستلزم نفي ما يسميه الإضافات أيضاً؛ لأن التفريق بينهما عند التحقيق لا يُسلَّم به. ويكفي لرد قول الإيجي بأن الأعراض لا تبقى زمانين، ما ترتب عليه من إبطال نبوة محمد ﷺ بعد وفاته؛ لأن الروح عرض، وعندهم العرض لا يبقى زمانين، وهذا ما نطق به ابن فورك من الأشاعرة، فقد صرح بإبطال نبوة محمد ﷺ بعد وفاته.[2]

الرد الثالث: نقد الأصل الثالث، وهو إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض، بما يلي:

1- إن نظرية الجوهر عورضت من قبل الفلاسفة، كما أشار الإيجي في المواقف[3]، وليس فقط الفلاسفة بل إن بعض المعتزلة كالنظَّام يُعدُّ أول من خرق إجماع المعتزلة والأشاعرة في إثباته[4]، وممن نقد هذه النظرية وأبطلها، ورد على القائلين بها من المتكلمين الإمام ابن حزم

---

[1] انظر: درء التعارض، ابن تيمية، ج214/2.

[2] انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج75/1.

[3] انظر: المواقف، الإيجي، ص182.

[4] انظر: المقالات، الأشعري، ص318، وأثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة، العتيبي، ج406/1.

رحمه الله فيقول:" ونرى بعون الله عز وجل بطلان جميعها بالبراهين الضرورية، ثم نرى بالبراهين الصحاح صحة القول بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ أبداً، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ أصلاً، كما فعلنا بسائر الأقوال والحمد لله رب العالمين"[1]، أما ابن رشد رحمه الله فقد حارب هذه النظرية، ونقدها بشدة، وتصدى للقائلين بها، وبين أنها طريقة صعبة وطويلة، وغير برهانية، ولا تُفضي إلى اليقين بوجود الخالق سبحانه وتعالى؛ لأن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده وإثباته أقاويل متضادة[2]، فإذا كان هذا موقف ابن حزم، وابن رشد وهو من أساطين الفلاسفة[3]، فكيف بكلام أئمة السلف المتقدمين، فلا شك أنهم لم يرتضوا مثل هذه الألفاظ أصلا التي لم ترد في الكتاب والسنة، كما قال أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي لبعض أصحابه:" أنا أقطع أن الصحابة ماتوا، وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئسَ ما رأيت"[4]، وقبله الإمام أبو حنيفة رحمه الله قال لأحد أصحابه لما سأله عن العَرَضْ، والأجسام، فقال: "مقالات الفلاسفة عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة"[5]، ومن أئمة السنة الذين ردوا هذه النظرية وأبطلوها كذلك الإمام ابن القيم رحمه الله لما تحدث عن نظرية الجوهر الفرد، قال:" وهو في الحقيقة باطل لا أصل له والمثبتون له يعترفون بأن القول به في غاية الإشكال وأدلته متعارضة وكثير منهم له قولان في إثباته ونفيه وسلكوا في تقرير المعاد ما خالفوا فيه جمهور العقلاء ولم يوافقوا ما جاءت به الأنبياء"[6]، أما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد رده وناقش القائلين به وكلامه مشهور في هذا الباب رحمه الله.[7]

2- دعواه بأن الجسم لا ينفك عن العرض، فيقال ما المراد بالأجسام؟ إن كان المراد تلك الأجسام المعروفة التي هي ذات يمكن رؤيتها بالأبصار فهذا حق، فلا يوجد جسم غير متصف بصفات معينة، أو منفك عن الأعراض، وإن كان المراد به الجسم المتألف من الجواهر فهذا لا دليل عليه؛ لأن القائلين بالجواهر التي لا تنقسم متنازعون فيها من أصلها نفياً وإثباتاً[8]، فإذا لا

---

[1] الفصل، ابن حزم، ج5/58.

[2] انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص135.

[3] انظر: العقل والنقل عند ابن رشد، الجامي، ص9، 15.

[4] تلبيس ابليس، لابن الجوزي، ص92.

[5] ذم الكلام، الهروي، ج5/207.

[6] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج3/987.

[7] انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج2/210

[8] انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص138، التحفة المهدية، آل مهدي، ص279.

يُسلَّم بوجود الجوهر الفرد، وعليه فقول الإيجي بأن الجسم لا ينفك عن العرض ليس بصحيح، أيضاً القول بأن الجسم لا ينفك عن الأعراض مخالف للواقع، فصوت البرق عرض لا يقوم بجسم، والسحاب عرض لا يقوم بجسم.

3- دعواه بأن الجسم لا ينفك عن العرض، قام من خلال إثبات أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وما كان قابلاً للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فيكون ملازم له، مردود أيضا، فمثلاً الماء في أصله ليس له لون وإذا وضعت فيه بعض الأصباغ، لأصبح لها لوناً، وهذا اللون لم يكن موجوداً من قبل، فالماء قابل للون مع أنه لم يكن موجوداً، أيضا يقال أن الإيجي أقر بصفة القدرة لله عز وجل، وأثبت كونه متصفاً بها في الأزل وهي قائمة بذاته سبحانه وتعالى، ليس حادثة[1]، فحينئذ يقال- بناء على قاعدة ما كان قابلاً للشيء فهو ملازم له- يكون سبحانه قد أوجد كل المقدورات منذ أن كان سبحانه، فبما أنه لا زال قادرا فهو قادر على إيجاد المقدورات بقدرته، فيلزم منه قدم المقدورات.[2]

ثم يعود الكلام إلى القول بقدم العالم كما قالت الفلاسفة، فكما أن الله عز وجل لم يزل قادراً سميعاً منذ الأزل، مع امتناع وجود مقدوره أو مسموعه في الأزل، فكذلك وجب أن يقول الإيجي في صفاته الاختيارية سبحانه وتعالى أنه لم يزل متصفا بها مع عدم وجود المقدور في الأزل، فهو سبحانه لم يزل خالقاً، مع أن الخلق لم يكونوا معه منذ الأزل.[3]

وعليه فالقول بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وما كان قابلا للشيء لا يخلو عنه وعن ضده لا يسلَّم به وهو ظاهر البطلان، والإيجي نفسه ضعَّف القول بأن المحل لا يخلو عن الشيء وعن ضده[4]، ولكن عند التطبيق يُلاحظ عليه أنه قال به، وهو لازم قوله بأن الجسم لا ينفك عن العرض.

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص282، وشرح المواقف، الجرجاني، ج85/3.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج680/6-682.

[3] انظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، صوفي، ج400/2-401.

[4] انظر: المواقف في علم الكلام، الإيجي، 292.

الرد الرابع: نقد الأصل الرابع، وهو إثبات امتناع حوادث لا أول لها، بما يلي:

1- قوله أن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث، فيقال ما المراد بالحوادث؟، فهل المراد جنسها أم نوعها؟، حيث إن لفظ الحوادث من الأسماء المشتركة، بسببه دخل الإشكال واللَّبس على كثير من المتكلمين، وهذا الإشكال أتى من عدم التفريق بين أفراد الحوادث، وجنسها:[1]

أما أفراد الحوادث أو آحاد الحوادث: هو الحادث المعين من المخلوقات، كزيد، وبحر، وجبل، وغيره، فهذا يجزم بأنه حادث لا قديم، كان بعد أن لم يكن، ولا نزاع فيه ولا ريب، وأفراد الحوادث لها أول، وهو ما كان بعد العدم.

وأما جنس الحوادث أو نوع الحوادث: وهو أن يكون كل حادث قبله حادث بلا أول، أو يتعاقب إلى ما لا نهاية باعتبار مجموعها، فلا يزال يوجد خلقا وقبله خلق، فهذا مما حارت فيه الأفهام، وكثر عليه الجدال.

وعليه فقول الإيجي ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، إن أراد بها أفراد الحوادث فهو حق، وإن أراد بها جنسها فلا يسلَّم له به، إذ ان نوع الحوادث وجنسها قديمة.[2]

2- لمَّا ظهر هذا التفريق بين جنس الحوادث وآحادها، ظهر ضعف القول- ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث-؛ لذا أضاف المتكلمون مقدمة أخرى لها وهي القول بامتناع حوادث لا أول لها.[3]

---

[1] انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد، ص141-142، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج45/12، التسعينية، ابن تيمية، ج93/1.

[2] ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن لفظ الحوادث أصلاً لم يرد في القرآن والسنة، ولم يرد على لسان السلف رضي الله عنهم، وإنما هو من بدع الكلام، ولكن كعادة علماء السنة يستفصلوا عن المعنى المراد من إطلاق مثل هذه الألفاظ، فإن كان المراد بهذا اللفظ نفي حلول الحوادث بالله، بمعنى ألَّا يحل بذاته المقدسة شيء من مخلوقاته المحدثة، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن له من قبل فهذا النفي صحيح؛ لأن الله عز وجل ليس محلا لمخلوقاته وليست موجودة فيه، ولا يحدث له وصف متجدد لم يكن له من قبل، وإن أريد بنفي حلول الحوادث نفي اتصافه سبحانه بالصفات الاختيارية الفعلية المتعلقة بمشيئته سبحانه كالنزول، والاستواء، والرضا، والغضب، والمجيء، فهذا النفي مردود وباطل. انظر: توحيد الأسماء والصفات، الحمد، ص48.

[3] تهافت التهافت، ابن رشد، ص365-366.

وقد بَنَوا هذا القول على نفي التسلسل في الآثار في الماضي دون المستقبل[1]، وهذا ما قرره الإيجي ودلَّل عليه ببرهان القطع أو التطبيق[2]، وهذا الدليل لا يقل ضعفاً عن سابقه، وإذا كان الإيجي يُسلّم بإمكان التسلسل في المستقبل[3]، فيلزمه التسليم بإمكان التسلسل في الماضي أيضاً ولا فرق بينهما عقلاً ولا شرعاً، وإلا كان هذا ضرباً من التناقض[4]، وقوله بامتناع حوادث لا أول لها يكفيه بطلاناً أن ترتب عليه تعطيل الله عز وجل عن أفعاله في الأزل، وأنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا[5]؛ لامتناع حوادث لا أول لها؛ لأن قدرته وإرادته سبحانه قديمة، ولو

---

[1] لفظ التسلسل لفظ مجمل، لم يرد نفيه ولا إثباته في الكتاب والسنة، وهو منقسم إلى أقسام ثلاثة: ممتنع، وواجب، وممكن.

- التسلسل الممتنع: وهو التسلسل في المؤثرين، وهو أن يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تأثيره مما قبله لا إلى غاية، بمعنى أن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل وهكذا، فهذا باطل ممتنع باتفاق العقلاء.
- التسلسل الواجب: وهو ما دل عليه العقل والشرع، من دوام أفعال الرب تعالى أزلاً وأبداً، وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر، فإنه لم يزل قادرا فاعلا متكلما، ولم يكن معطلاً عن كماله اللائق به، وأيضا دوام أفعال الرب تعالى أبداً، من دوام نعيم أهل الجنة، فكما انقضى نعيم أحدث نعيما لا نفاد له، وهكذا دوام عذاب أهل النار ممن كتب عليهم الخلود فيها.
- التسلسل الممكن وهو التسلسل الذي يكون في المفعولات أو الآثار: وهذا كما وصفه شيخ الإسلام ابن تيمية حصل فيه النزاع والخلاف، إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: منع تسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل، وهو قول الجهم بن صفوان، وأبو الهذيل العلاف، وهذا القول بنى عليه الجهم القول بفناء الجنة والنار، وبنى عليه العلاف قوله بفناء حركاتهما.

القول الثاني: منع تسلسل الحوادث في الماضي دون المستقبل، وهو قول كثير من الطوائف الكلامية، كالمعتزلة والأشاعرة والكرامية وغيرهم، وهو اختيار الإيجي وهو الذي دلل عليه بدليل القطع، وهذا القول ترتب عليه نفي صفات الله عز وجل الفعلية.

القول الثالث: جواز تسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل، وهو اختيار أئمة السنة، وقال به بعض الفلاسفة، إلا أنهم قالوا بقدم أفراد الحوادث وآحادها، بخلاف ما عليه أئمة الحديث. انظر: درء تعارض العقل والنقل، ج293/4، شفاء العليل، ابن القيم، ج2، 453-454، شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص117-118.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص90، 246.

[3] انظر: المواقف، الإيجي، ص249، شرح المواقف، الجرجاني، ج236/7.

[4] شرح نونية ابن القيم، هراس، ج173/1، مقالات في تناقضات الأشعرية، ياسين، ص13، وقد بسط شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله الأدلة على إثبات التسسل في الماضي كما في درء التعارض، ج287/8-290، ومنهاج السنة النبوية، ج360/1-364.

[5] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج452/2-453، شرح العقيدة الطحاوية، ابن ابي العز، ص122.

تعلقت بالمقدور الحادث لحلت به سبحانه، وهذا ما قرره الإيجي عند حديثه عن صفة الخلق يقول:" والخلق لا يُتَصوَّر إلا فيما له وجود"[1]، لذلك يرى أن المؤثر في الحوادث قديم، وفعله تابع لإرادته الأزلية، وتعلُّق[2] هذه الإرادة بتخصيص الحدوث أو المفعولات في وقت دون وقت جائز، بلا تجدد لإرادة الفعل الحادث.[3]

ومن هنا تسلط الفلاسفة على المتكلمين فأوردوا عليهم أنه يلزم من هذا الكلام حدوث شيء في ذاته اقتضى الفعل بعد أن لم يكن مقتضياً، كأنه كان عاجزا عن الفعل فقدر، أو كان فاقداً للآلة فوجدها، أو كان غير مريد للفعل ثم أراد، فيلزمهم الترجيح بلا مرجح[4]، فلم يجد المتكلمون وتبعهم الإيجي إلَّا القول بأن المرجح هو الإرادة القديمة المتعلقة بالمقدور والتي من شأنها تخصيص أحد المقدورين على الآخر، بلا سبب مخصص[5]، والسبب في هذا القول التخلص من القول بقدم العالم، لظنهم أن القول بجواز التسلسل في الماضي يلزم منه قدم الحوادث كما قالت الفلاسفة، وليس ذلك بلازم، ولهذا أجاز أئمة السلف هذا النوع من التسلسل، ويرون أن إثباته ضروريا لإثبات أفعال الله عز وجل الاختيارية[6]، ولو أن الإيجي أقر بالتفريق بين جنس الحوادث وآحادها لما حصل منه تعطيل الخالق سبحانه عن أفعاله، بل الله سبحانه فاعلاً منذ الأزل لم يأت عليه زمان يكون فيه معطلاً عن الفعل، وجنس الحوادث وآحادها وإن كان قديماً لكن لا يقتضي ذلك القول بقدم العالم كما قالت الفلاسفة، كما أن نوع الحوادث وآحادها حادثة ليست قديمة، ولا يلزم منه القول بحلول الحوادث به سبحانه كما قال الإيجي.

---

[1] المواقف، الإيجي، ص140.

[2] التعلق المراد هنا عدمي، بمعنى هو مجرد نسبة من غير تعلق حقيقي؛ لأن الإرادة عند الإيجي قديمة، لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" والكلابية يقولون فى جميع هذا الباب المتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد...، فيقال لهم هذا التعلق إما أن يكون وجودا، وإما أن يكون عدما، فإن كان عدما فلم يتجدد شيء فإن العدم لا شيء، وإن كان وجودا بطل قولهم، وأيضا فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا يحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضى ذلك". مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج229/9.

[3] انظر: المواقف، الإيجي، ص73، 148، 281. شرح المواقف، الجرجاني، ج155/3-158.

[4] شرح نونية ابن القيم، هراس، ج290/1-291.

[5] انظر: المواقف، الإيجي، ص249-250. شرح المواقف، الجرجاني، ج237/7.

[6] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج222/18-223، الأصول التي بنى عليها المبتدعة موقفهم من الصفات، صوفي، ج329/2-330.

3- الدليل المعتمد عند الإيجي لنفي حوادث لا أول لها هو دليل التطبيق، وعند التحقيق لا يصلح لإبطال حوادث لا أول لها؛ لأنه باطل في ذاته، وبيان ذلك بما يلي:

أ- لا يُسلَّم إمكان تطبيق هذا الدليل بين المتفاضلين، وإنما يكون التطبيق بين المتماثلين[1]؛ لأن كلاً من الجملتين التي افترضهما غير متماثلتين، وهذا معنى قوله: نفرض معلول ما- الهجرة مثلاً- إلى غير النهاية في الماضي، ومعلول آخر قبله- الطوفان- إلى غير النهاية في الماضي، فتلك الجملتين عند تطبيقهما يظهر ما بينهما من تفاضل في الزمن.

ب- قول الإيجي:" إن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة، كان الزائدة كالناقصة"[2]، لا يُسلَّم تساوي الجملة الزائدة بالنَّاقصة، حتى وإن اشتركتا في عدم التناهي، فما لا يتناهى ليس له حد محدود، ولا مقدار معيَّن، كالعدد المضعَّف، فاشتراك الواحد، والعشرة، والمائة، في التضعيف الغير متناهي لا يقتضي تساوي مقاديرها[3]، ويتضح ذلك بالمثال التالي:[4]

لو ضاعفنا الرقم1، إلى ما لا نهاية فإنَّ النتيجة ستكون:

1^1، 1^2، 1^3، 1^4، 1^5، 1^6، 1^7 ... = 1 ...

ولو ضاعفنا الرقم2، إلى ما لا نهاية فإنَّ النتيجة ستكون:

2^2، 2^3، 2^4، 2^5، 2^6، 2^7، ... = 4، 8، 16، 32، 64 ....

فيُلاحظ أن الرقم 1، 2، اشتركا في عدم التناهي مع التضعيف، وتضعيف الواحد بقيَ مقداره كما هو، ولكن تضعيف الاثنان ازداد مقداره مع التضعيف، وهما قطعاً غير متساويين في المقدار كما هو مُلاحظ، وعليه فلا يُسلَّم تساوي الجملة الزائدة بالناقصة، حتى وإن اشتركتا في التناهي، وبالتالي بطل الافتراض الأول.

ت- قول الإيجي:" أو يوجد في الزائدة جزء لا يوجد في الناقصة شيء، فعنده تنقطع الناقصة، فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه"[5]، أيضا لا يسلم به؛ لأن هذه الزيادة

---

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج304/1.

(2) المواقف، الإيجي، ص246.

(3) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج433/1.

(4) انظر: منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، نور، ص362-363.

(5) المواقف، للإيجي، ص246.

في الجهة المتناهية في المستقبل، فلا يلزم المساواة بينهما في الماضي[1]؛ لصعوبة حصر جملة الحوادث في الماضي إلى ما لا نهاية[2]، وعليه فلا يلزم انقطاع السلسلة في الماضي.

ث- يلزم الإيجي أن يقول بانقطاع التسلسل أيضاً في المستقبل؛ لأن هذا الدليل أيضا شامل للماضي والمستقبل فيما لا يتناهى، فكما أن التسلسل منقطع في الماضي، فيلزم أن تنقطع أيضا في المستقبل ولا فرق، وبيان ذلك أن الإيجي والقائلين بهذا الدليل استطاعوا تقدير تلك الحوادث الماضية والتي عدمت كأنها لم تكن موجودة، وتطبيق تلك السلسلتان في الماضي، فإن صح ذلك التطبيق في أحد الموضعين، لابد أن يصح في الآخر، وإن امتنع في أحدهما لا بد أن يمتنع في الآخر[3]، لذلك إما أن يقر الإيجي بعدم انقطاع السلسلة في الماضي ويوافق جماهير علماء السنة، أو يوافق منكري التسلسل في الأمور المستقبلية، كالجهم بن صفوان، وأبي الهذيل العلاف.

ج- لو صح هذا الدليل للزم أن تكون الأعداد المضعَّفة متناهية، وتناهي الأعداد باطل عند الجميع، فبطل القول بصحة هذا الدليل.[4]

د- أما استدلاله بقوله تعالى:﴿ **وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا** ﴾، على نفي حوادث لا أول لها؛ لأن دلالة لفظ الإحصاء تدل على التناهي، ولا يمكن إحصاء حوادث متسلسلة بلا أول، فيجاب عن ذلك، بأن الآية لا تدل علي ذلك؛ لأن الله سبحانه قدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة[5]، وأحصي وكتب ما يكون قبل أن يكون إلي أجل محدود، كما قال سبحانه وتعالى:﴿ **وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ**﴾[يس:12]، فإن الله جل وعلا قد أحصى المستقبل المعدوم، كما أحصي الماضي الذي وجد، ثم عدم، ولفظ الإحصاء لم يفرق بين الماضي والمستقبل.[6]

---

[1] انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج433/1-434.

[2] انظر: منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، نور، ص363.

[3] انظر: الرد على من قال بفناء الجنة والنار، ابن تيمية، ص48.

[4] انظر: التحقيق التام في علم الكلام، الحسيني، ص41.

[5] الحديث رواه عبد الله بن عمره بن العاص رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ". صحيح مسلم، مسلم، كتاب القدر/ باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، 2044/4: رقم الحديث 2653.

[6] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج124/1-125.

الرد الخامس: نقد استدلال الإيجي بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام، على دليل الحدوث.

لقد أخطأ الإيجي رحمه الله من حيث ظنَّ أن الاستدلال بدليل الحدوث على وجود الخالق، هي طريقة نبي الله وخليله إبراهيم عليه السلام، وبيان ذلك بما يلي:

1- إن مبدأ معرفة الأنبياء عليهم السلام لربهم جل وعلا، وشرائعه تكون بالوحي، وليس بأدلة المتكلمين الفلسفية، كالنظر والأعراض وغيره[1]، ومناظرة إبراهيم لقومه كانت بعد بعثته عليه الصلاة والسلام، إذ كان عارفاً بربه سبحانه، وليس بحاجة للنظر والاستدلال للتعرف على خالقه، ثم إبراهيم عليه السلام وسائر الأنبياء لم يدع قومه للاستدلال على جود الله بدليل الجواهر والأعراض، ولم يكن عليه السلام ينفي عن الله عز وجل صفاته، كما هو شأن القائلين بالحدوث، فتبين أن الاحتجاج بقصة الخليل عليه السلام على الحدوث من أصله باطل.[2]

2- استدلال الإيجي بالأدلة السمعية يتعارض مع ما قررَّه، من أنَّ دلالة النصوص ظنية، ولا يُحتج بها في العقائد، يقول الإيجي:" الثاني: ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد؛ فهذا لا يثبت إلا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور".[3]

فعلى قول الإيجي رحمه الله لو أردنا إثبات وجود الصانع بالدليل النقلي السمعي، للزم من ذلك توقُّف إثبات الصانع على الدليل النقلي، وتوقُّف الدليل النقلي على إثبات الصانع، وهذا هو الدور الممتنع، وعليه فاستدلال الإيجي بدليل الحدوث لإثبات وجود الله بالدليل السمعي النقلي، تناقض واضح منه رحمه الله.

3- هذا الاستدلال حجة على القائلين به؛ لأن إبراهيم عليه السلام أراد أن يثبت استحقاق الخالق بالألوهية؛ لأن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا مقرين بوجود الخالق سبحانه، ولكن أشركوا معه في العبادة، ودليل ذلك قوله تعالى:﴿ **وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ ۞ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۞ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ ۞ أَئِفْكًا آلِهَةً دُونَ اللَّـهِ تُرِيدُونَ**﴾ [الصافات: 83-85]، إلى أن قال جلا وعلا على لسان نبيه إبراهيم عليه السلام:﴿ **قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۞ وَاللَّـهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾[الصافات:95-96].

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج1/2.

[2] انظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، صوفي، ج431/2-433.

[3] المواقف، الإيجي، ص39.

فإبراهيم عليه السلام لم يكن بصدد إثبات الخالق، حتى يستدل بحادث على مُحدث، وإنما استدل بأفول الكواكب، ومغيبها على بطلان عبادتها وعدم صلاحيتها للألوهية.[1]

لذلك يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" وقصة إبراهيم قد ذكرت في غير موضع من القرآن مع قوله: إنما فيها نهيهم عن الشرك ... وبكل حال فقصد إبراهيم إلى أن تكون حجة عليهم أقرب منها إلى أن تكون حجة لهم، وهذا بيّن ولله الحمد، بل ما ذكره الله عن إبراهيم يدل على أنه كان يثبت ما ينفونه عن الله".[2]

وهذا واضح في أن شرك قوم إبراهيم عليه السلام لم يكن في الربوبية وإنما في الألوهية، فقصة إبراهيم عليه السلام التي قصها الله عز وجل من أعظم سبل الاعتبار لتحقيق توحيد الألوهية[3]، بينما استدل الإيجي بتلك القصة لإثبات الربوبية.

4- إبراهيم عليه السلام لما قال هذا ربي، قاله على سبيل الانكار، أو التنزُّل والإلزام، فهو لم يكن ناظراً بل كان مناظراً، وأراد أن يثبت لقومه بطلان عبادتها[4]، وسياق الآية يدل على ذلك، كما في قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ۖ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** ﴾[الأنعام:74].[5]

5- تفسير الأفول في الآية بالحركة والانتقال، ليس معروفاً في اللغة ولم يقل به أحد سوى المتكلمين[6]، وإنما الأفول في اللغة بمعنى الغياب والاستتار والاحتجاب باتفاق أهل اللغة

---

[1] انظر: ابن تيمية السلفي، هراس، ص74.

[2] جامع الرسائل، ابن تيمية، ص53-54.

[3] انظر: بغية المرتاد، ابن تيمية، ص358.

[4] وقوم إبراهيم عليه السلام هم الصابئة، وأصل شركهم عبادة الشمس والقمر والكواكب، وهم فرقتان: فرقة معبودها الكواكب وهم صابئة النبط والفرس والروم، وفرقة معبودها الأصنام وهم صابئة الهند. الملل والنحل للشهرستاني، ج35/2، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لابن تيمية، ص66.

[5] انظر: نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، الغامدي، ص343. منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، نور، 365.

[6] انظر: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، الدارمي، ص55.

والتفسير، فيقال: أفَل النجم إذا غاب[1]، وجماهير المفسرين لم يفسّروا الأفول بمعنى الحركة والانتقال[2]، ولم يُنقل عن أحدهم أنه فسر الأفول بالحركة والانتقال كما فسره الإيجي.

6- هذا التفسير الذي قاله الإيجي لم يقل به أحد من علماء السلف، ولا من أهل اللغة، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام، بل المنقول عن السلف تفسير الأفول بالمغيب والاحتجاب، كالمنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما[3]، وقال ابن تيمية: " بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي وغيره من علماء السنة، وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع، وبسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ الأفول بمعني الإمكان"[4].

7- لو كان المراد بقوله: ﴿**هذا ربي**﴾ أنه رب العالمين ذاته، لكانت قصة إبراهيم عليه السلام حجة على نقيض مطلوبه؛ لأن الكوكب والقمر والشمس لم يزل متحركاً من حين بزوغه إلى غروبه وأفوله، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعا من كون المتحرك المنتقل رب العالمين، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكوكب والشمس والقمر وهذا مع كونه لا يظنه عاقل ممَّن هو دون إبراهيم ﷺ، فإن جوَّزه الإيجي على إبراهيم كان حجة عليه لا له.[5]

8- لا يصح أن يقال أيضاً بأن إبراهيم عليه السلام استدل بالحركة على حدوث الكوكب، إذ لو كان كذلك لما انتظر أن تغيب الشمس والقمر والكوكب؛ لأن حركتها منذ طلوعها إلى مغيبها واضحة معلومة.[6]

---

[1] انظر: مختار الصحاح، زين الدين الرازي، ص16، لسان العرب، ابن منظور، ج18/11، القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ج961/1، المعجم الوسيط، ج1/ 21، تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية، القيسي، ج35/3، درء تعارض العقل، ابن تيمية، ج313/1.

[2] انظر: جامع البيان، الطبري، ج485/11-487، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج441/8، تفسير ابن كثير، ج140/2، عمدة التفسير، شاكر، ج791/1.

[3] صحيفة علي بن أبي طلحة في تفسير القرآن الكريم عن ابن عباس، ابن أبي طلحة، ص203-204.

[4] درء التعارض، ابن تيمية. ج314/1.

[5] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج313/1.

[6] انظر: منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، نور، ص365.

الرد السادس: نقد دليل الإمكان عند الإيجي.

تقدم أن هذا الدليل مبني على دليل الحدوث، وعليه فبعض أوجه الرد في دليل الأول تنطبق على هذا الدليل، وانتقد العلماء هذا الدليل أيضاً لكت باب:

1- هذا الدليل وإن كانت مقدمته صحيحة، لكن نتيجته إثبات الجواهر، والأعراض، وقد تقدم أنه لا يُسلَّم للإيجي هذه الألفاظ؛ لأنها حادثة، والسلف ذموا مثل هذه الألفاظ، مع رد بعض المتكلمين لها، ومع ذلك فمقدمة هذا الدليل ونتيجته غايته إثبات واجب الوجود، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء.[1]

2- قول الإيجي بتماثل الأجسام؛ لإثبات إمكان الأعراض غير صحيح، وقد تقدم الرد على قوله.

3- استدلال الإيجي بدليل التخصيص، لا يُسلَّم به؛ لعدة أسباب:

أ- ترتب على القول بهذا الدليل، نفي صفات الله عز وجل، بدعوة تنزيه الله عز وجل عن الجسمية، وإلا لتخصص بمقدار وشكل محدد.[2]

ب- ترتب على استدلال الإيجي بهذا الدليل نفي الزمان عن الله عز وجل، قال:" والمختص بالزمان محدث"[3]، أيضا وترتب عليه نفي المكان[4].

ت- نفى الإيجي بهذا الدليل، وصف الله بالجهة- بناء على نفي العلو-؛ لأن تخصيص الله عز وجل بجهة الفوقية تشبيه[5]، والسبب في ذلك- كما بين الإيجي- أن وصف الجهة يمتد طولاً وعرضاً وعمقاً، فيكون مركباً، وكل مركب حادث فهو محتاج إلى مؤثر، فيكون حادث، والخالق متقدم على المخلوق، ولو وصف الحق بالجهة لكان حادثاً، ولذلك بين أن الحق لا بد أن يتنزه عن الجهة؛ لأنه كان قبل خلقها منزها عن الاختصاص فيها[6].

ث- الآمدي وهو من كبار علماء الأشاعرة ضعَّف هذا الدليل، حيث قال:" وهذا المسلك ضعيف أيضاً؛ إذ لقائل أن يقول: المقدمة الأولى- المخصَّص لا بد له من مخصِّص- وإن

---

(1) انظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية، ص50.

(2) انظر: المواقف، الإيجي، ص273.

(3) انظر: المصدر السابق، ص295.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص271.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص271.

(6) انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص568.

كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية: وهى أن كل مفتقر إلى المخصِّص محدث ممنوعة وما ذكر في تقريرها باطل".[1]

ج- قول الإيجي أن المخصَّص لا بد له من مخصِّص، أمر بديهي، ولكن سلوك هذا الطريق فيه تطويل لا يحتاج إليه، بل لربما كان فيه مضرة[2].

ح- إثبات الإيجي لسبع صفات عقلية كالقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام[3]، تخصيص بلا مخصّص، فأين المخصّص على تخصيص هذه الصفات السبعة، دون غيرها من الصفات.

والحاصل أن هذا الأدلة التي اعتمدها الإيجي رحمه الله في إثبات وجوده وربوبيته سبحانه مع كونها مبتدعة ومحدثة، وطويلة وغامضة، وكثرة اللوازم الفاسدة المترتبة عليها، فهي لا تزيد عن كونها تُثبت أمراً مغروساً في الفطر البشرية السليمة، وعليه فانشغال المتكلمون والإيجي بإقامة البراهين والأدلة العقلية الفلسفية ليس بصواب، بل كان ذلك سبباً في تجرؤ الفلاسفة عليهم وأدلتهم، وما استطاعوا أن يردوا شبهاتهم، ومن هنا يُعلم أن طريقة القرآن والسنة في إثبات الإلهيات هي أقرب الطرق إلى الشرع والعقل.

---

[1] أبكار الأفكار، الآمدي، ج320/3.

[2] انظر: درء التعارض، ابن تيمية، ج123/8.

[3] انظر المواقف، الإيجي، ص281-293.

المبحث الثاني: موقف الإيجي من توحيد الألوهية، ومناقشته

المطلب الأول: تعريف الإيجي لتوحيد الألوهية، ومناقشته.

الألوهية مشتقة من الإله، ولفظ الجلالة الله متضمن لصفات الألوهية[1]، والإله أي المألوه وهو المعبود المطاع، والإله لا يكون إلها حتى يكون معبودا، وحتى يكون لعابده خالقاً ورازقاً ومدبراً، وعليه مقتدراً، وإذا لم يكن كذلك فليس بإله[2].

وروى ابن جرير الطبري بإسناده عن ابن عباس أنه قال:" الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين"[3].

عرف الإيجي التوحيد بقوله:" توحيد الله تعالى ... وهو أنه يمتنع وجود إلهين"[4].

وعرف الألوهية بقوله:" الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره، فقيل علم جامد، وقيل: مشتق وأصله الأله ... وقيل هو القادر على الخلق، وقيل من لا يصح التكليف إلا منه"[5]. وقال أيضاً في تفسيره:" الله اسم للمعبود بالحق، وكذلك الإله لكنه بالغلبة؛ لأنه في الأصل لكل معبود، وأصل الله، إله عوض حرف التعريف عن الهمزة ..."[6].

وذهب الإيجي رحمه الله إلى تفسير الألوهية بما يوافق ما عليه أئمة السلف، فعند تفسير قوله تعالى:﴿ **إِنَّمَا إِلَـٰهُكُمُ اللَّـهُ الَّذِي لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾[طه:98]، قال الإيجي:" أي لا معبود لكم يستحق العبادة إلا الله ..."[7].

مناقشة الإيجي في تعريفه للألوهية، بما يلي:

1- عند النظر في تعريف الإيجي للتوحيد يتبين أنَّه حصر تعريف التوحيد في امتناع وجود إلهين فقط، والإيجي لم يُصب به، فإن معرفة وحدانية الله عز وجل بذاته مركوز في

---

(1) انظر: فقه الأسماء الحسنى، البدر، ص91.

(2) انظر: اشتقاق أسماء الله، الزجاجي، ص24. لسان العرب، ابن منظور، ج468/13.

(3) جامع البيان، الطبري، ج121/1.

(4) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص278.

(5) المصدر السابق، ص334.

(6) تحقيق التفسير في تكثير التنوير للإيجي، الرفاعي، ص96.

(7) تحقيق التفسير في تكثير التنوير (مخطوط)، الإيجي، ص306، نسخة مصورة.

الفطر البشرية، فلم يخالف في هذا إلَّا الثنوية[1] كما أشار الإيجي بنفسه[2]، وهؤلاء لا يُعبأ بقولهم، فإذا كان الإيجي أشار إلى أن امتناع وجود إلهين لم يخالف فيه أحد إلا هؤلاء فلم حصر تعريف التوحيد بامتناع وجود إلهين، بل إن قوله رحمه الله يدل عقلاً على أن هذا التعريف ليس هو المعنى الحقيقي للتوحيد.

فإذا كان الناس باختلاف طوائفهم عدا الثنوية يعتقدون أن التوحيد معناه امتناع وجود إلهين إذاً فلم بعث الله عز وجل أنبياءه لدعوة الناس إلى التوحيد، ومشركو العرب ما خالفوا النبي ﷺ في هذا الأصل، بل كانوا مقرين بعموم خلق الله عز وجل لكل شيء، ولم يثبتوا مثيلاً لله عز وجل ولا شبيهاً، ومع إقرار المشركين بهذا التوحيد الذي عناه المتكلمون ما أدخلهم ذلك المعتقد في دين الإسلام وما عُصِمت أنفسهم وأموالهم، وما خرجوا بذلك عن دائرة الشرك بالله عز وجل؛ لأنهم لم يفردوا الله عز وجل ويخصوه بالعبادة، ولم يقروا بأنه لا إله إلا الله، ويتركوا عبادة الأوثان، ويقول شيخ الإسلام رحمه الله مقرراً هذا:" وإذا تبين أن غاية ما يقرره هؤلاء النظار، أهل الإثبات للقدر، المنتسبون إلى السنة، إنما هو توحيد الربوبية، وأن الله رب كل شيء، ومع هذا فالمشركون كانوا مقرّين بذلك مع أنهم مشركون".[3]

2- أما عن تعريفه للألوهية فيُلاحَظ أنه اضطرب اضطراباً ملحوظاً، فهو تارة يوافق جماهير أهل السنة في تعريفه للألوهية فيقول في تفسير لفظ الجلالة الله – وهو لفظ مشتق من الألوهية كما سبق بيانه- اسم للمعبود بالحق، أو لا معبود لكم يستحق العبادة إلا الله، وهذا المعنى حق لا مرية فيه، بينما نقل في المواقف أقوال الناس في تعريف لفظ الجلالة دون ترجيح، ومن بين ما نقل قوله: الله هو القادر على الاختراع أو من لا يصح التكليف إلا منه، بينما في التفسير ذكر أن الإله اسم للمعبود بالحق ولكن بالغلبة، ويُفهم من ذلك أن الإله العاجز عن الغلبة ليس بإله، ويتضمن قوله حصر معنى الإله بالقادر على الاختراع، وهذا اضطراب شديد منه رحمه الله.

---

(1) الثنوية فرقة باطنية خبيثة، وأطلق عليهم علماء الفرق بأصحاب الاثنين الأزليين، وهم القائلون بأن للعالم صانعين إله النور وإله الظلمة، إله النور يكون منه الخيرات والمنافع، والآخر إله الظلمة ويكون منه الشر، وانقسمت إلى أربع فرق: المانوية، والريصانية، والمرتونية، والمزدكية، وكان ظهورهم في عصر المأمون، وأخفوا كفرياتهم عن أئمة المسلمين خشية سيوفهم. انظر: التبصير في الدين، الاسفراييني، ص142، الملل والنحل، الشهرستاني، ج49/2، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص88.

(2) انظر: المواقف، الإيجي، ص279.

(3) التدمرية، ابن تيمية، ص186.

وهذا التعريف هو ما عليه جماهير المتكلمين حيث عرفوا الإله بالقادر على الغلبة والاختراع[1]، ومن يطالع كتب الإيجي من أولها إلى آخرها لم يجد فيها ذكرا لتوحيد الألوهية الذي هو إفراد الله بالعبادة وترك عبادة الأوثان[2]، وتفصيل مسائل الشرك، وإنما غاية ما عناه الإيجي من التوحيد هو إفراد الله في ذاته، وصفاته، وأفعاله، بناءً على تفسير التوحيد بامتناع وجود إلهين، وهذا الذي دفع الإيجي وجماهير أهل الكلام إلى القول بأن أول ما يجب على المكلف النظر لمعرفة الله عز وجل، والإيمان بوجوده سبحانه.

3- التعريف الذي عليه غالب أهل السنة والجماعة لتوحيد لألوهية: هو إفراد الله بالعبادة؛ لاستحقاقه سبحانه له دون ما سواه، بخلاف ما عليه عامة المتكلمين، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" فإن عامة المتكلمين الذين يقرّرون التوحيد في كتب الكلام والنظر - غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث: وهو توحيد الأفعال وهو أن خالق العالم واحد ...، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلا الله، حتى قد يجعلون معنى الإلهية القدرة على الاختراع".[3]

ويقول أيضاً رحمه الله:" وليس المراد بالإله هو القادر على الاختراع، كما ظنّه من ظنّه من أئمة المتكلمين، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يقرُّون بهذا وهم مشركون- كما تقدم بيانه- بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يُعبَد فهو إلهٌ بمعنى مألوه، لا إله بمعنى آلِه، والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلهًا آخر".[4]

---

[1] انظر: الإرشاد، ص69 و لمع الأدلة للجويني، ص86، الإشارة في أصول الكلام للرازي، ص234، قانون التأويل، ابن العربي، ص542، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص49-52، والتبصير في الدين، الاسفراييني، ص155، الفرق بين الفرق، للبغدادي ص328.

[2] ولعل من أسباب عدم اهتمام الإيجي بتوحيد الألوهية أسباب منها: عدم التفريق بين الألوهية والربوبية، وإيجاب النظر العقلي على المكلف، والقول بالإرجاء.

[3] التدمرية، ابن تيمية، ص179.

[4] المصدر السابق، ص185.

4- ترتَّب على الإخلال بتعريف الألوهية، وعدم التفريق بينه وبين الربوبية، أن جعل الإيجي الغاية العظمى من التوحيد معرفة الله والإيمان بوجوده، مما دفعه إلى موافقة جماهير أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة الذين زعموا أن أول ما يجب على الإنسان الإيمان به هو البحث في دلائل وجوده سبحانه ومعرفته حتى يحصل لهم الإيمان، والبحث في معرفته سبحانه عند المتكلمين، ولا يتم ذلك إلا بالنظر، أو القصد إلى النظر، أو جزء من النظر، أو مقدمات النظر، وبعضهم قال الشك في وجوده سبحانه، فزعموا أن معرفة الله عز وجل والإيمان بوجوده سبحانه لا تتم إلا بتلك المقدمات الكلامية، التي حرفوا بها حقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل، وقد كان للمعتزلة قدم السبق في تأصيل هذا المعتقد والدعوة إليه[1]، وتأثر بهم متأخرو الأشاعرة، ومنهم الإيجي كما ذكر أبو جعفر السمناني[2]:" إن هذه المسألة بقيت في مقالة الاشعري من مسائل المعتزلة".[3]

---

[1] انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص39.

[2] هو القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد السمناني، سكن بغدادا، وولي قضاء الموصل، وذكر ابن حجر العسقلاني أنه كان من رؤوس الأشاعرة، ومات بها، سنة 444هـ. انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر، ص259، فتح الباري، ابن حجر، ج349/13.

[3] فتح الباري، ابن حجر، ج349/13.

أول واجب على المكلف

أولاً: أول واجب على المكلف عند عضد الدين الإيجي ومناقشته.

يعرف الإيجي النظر بأنه:" ملاحظة ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره"[1]، وبنحوه تعريف الفخر الرازي، وضرب مثالا يوضح هذا التعريف وهو إذا حصل في عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار، فهذا علم، ثم إن كل خشبة مستها النار فهي محترقة، وهذا أيضا علم، فيتُوصل من مجموع العلمين علم ثالث وهو أن هذه الخشبة بعينها محترقة.[2]

وكلا من الإيجي والفخر الرازي أرادوا أن يبرهنوا أن النظر في الأمور الكونية المشاهدة والمحسوسة يُتوصل من خلالها إلى معرفة الله عز وجل، والإيمان بوجوده، وهذه المقدمات أوصلت الإيجي والمتكلمون إلى القول بأن أول واجب على المكلف النظر لمعرفة الله عز وجل، يقول الإيجي:" المقصد السادس: النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعا ...".[3]

ثم يقول رحمه الله:" قد اختلف في أول واجب على المكلف، فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب، وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها، وقيل: أول جزء من النظر، وقال القاضي(أي الباقلاني) واختاره ابن فورك: القصد إلى النظر[4]، والنزاع لفظي[5] ... وقال أبو هاشم هو الشك".[6]

ويريد بقوله نزاع لفظي، أن اختلاف المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في أول واجب على المكلف، يوصل إلى نفس النتيجة، فالغرض من معرفة الله عز وجل عندهم إفراده بأفعاله وذاته وصفاته، والغرض من النظر أو القصد، معرفة الله عز وجل، ومن ثَمَّ إفراده أيضا بذاته وأفعاله وصفاته.

---

[1] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص22.

[2] انظر: معالم أصول الدين، الرازي، ص22.

[3] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص28

[4] انظر: الشامل في أصول الدين، الجويني، ص121.

[5] وبنحوه قال الرازي بعد أن ذكر الاختلاف في اول واجب على المكلف قال:" اختلفوا في أول الواجبات ... وهو خلاف لفظي". محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ص47.

[6] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص32.

ثم نقل الإيجي الإجماع على وجوب النظر على المكلف ابتداء فقال:" أجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة على أن العالم حادث، كان بقدرة الله بعد أن لم يكن، وعلى أنه قابل للفناء وعلى أن النظر في معرفة الله واجب شرعاً، وبه تحصل المعرفة"[1].

ثانياً: طرق الإيجي في البرهنة على وجوب النظر العقلي:

قد ذكر الإيجي أن وجوب النظر في معرفة الله ثبت بمسلكين:[2]

المسلك الأول: الاستدلال بظواهر الأدلة النقلية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[3]، نحو قوله تعالى:﴿ **قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ** ﴾[يونس:101].

واستدل أيضاً بما رويَ عن النبي ﷺ:" ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها"[4]. وهذا المسلك اعتمده الفخر الرازي وغيره، وهذا من تناقضه رحمه الله، إذ هو أول من وضع قانونه الكلي الذي حكم به على ظنية الأدلة النقلية، وهنا يعتمد على الأدلة النقلية في وجوب النظر.

---

(1) شرح العقائد العضدية لعضد الدين الإيجي، الكيلاني، ص16.

(2) انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج251/1.

(3) انظر: المواقف، الإيجي، ص28-29.

(4) هذا الحديث الذي أورده الإيجي، أخرجه ابن الجوزي في الوفا بأحوال المصطفى، ج222/2، وابن حبان في صحيحه بلفظ مغاير لهذا الحديث الذي ساقه الإيجي في كتابه، وما ورد عند ابن الجوزي، وابن حبان في الصحيح ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت:" ... جاء بلال يُؤْذِنُهُ بالصلاة، فلما رآه يبكي، قال: يا رسول الله، لم تبكي وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟، قال:" **أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا، لَقَدْ نَزَلَتْ عَلَيَّ اللَّيْلَةَ آيَةٌ، وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا** ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ... ﴾"[آل عمران:190]، صحيح ابن حبان، ابن حبان، كتاب الرقائق/ باب التوبة، 386/2: رقم الحديث 620، وحسَّن العلامة الألباني هذا الحديث في الصحيحة، ج147/1، وهذا الحديث باللفظ الذي ذكره الإيجي أورده الزمخشري في الكشاف، ج453/1، ومثله الرازي في المفاتيح، ج458/9، عن عائشة رضي الله عنها أن بلالا رضي الله عنه قال: يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال:" يَا بِلَالُ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا"، ثم قال:" مَا لِي لَا أَبْكِي وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ: ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**﴾[آل عمران:190] ثم قال:" **وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا. وروي: وَيْلٌ لِمَنْ لَاكَهَا بَيْنَ فَكَّيْهِ وَلَمْ يَتَأَمَّلْ فِيهَا**"، وضعف هذه الرواية الأخيرة ظاهر من حيث عدم ورودها في كتب الحديث بهذا اللفظ وكثير من الباحثين يخرجون الرواية الثانية وينسبونها إلى ابن حبان، وكذلك عدم إيراد الزمخشري والرازي سند لها، وابن الجوزي وأبو القاسم الأصفهاني والثعلبي وابن حميد وابن مردويه في تفاسيرهم ذكروا الرواية الأولى الثابتة عند ابن حبان دون الثانية. انظر: تخريج الأحاديث الواقعة في تفسير الكشاف، ج261/1.

المسلك الثاني: وجوب النظر في معرفة الله ثبت بالإجماع، وهذا المسلك اعتمده الإيجي، وقد انتقد الإيجي المسلك الأول الذي اعتمده الفخر الرازي؛ لأنه يرى ظنية الأدلة النقلية، يقول الإيجي بعد أن ساق تلك الأدلة:" ... وهذا لا يخرج عن كونه ظنياً".[1]

مناقشة الإيجي في موقفه من النظر العقلي بما يلي:

1- من المعلوم أن الله عز وجل خلق الجن والإنس، وأرسل الرسل؛ لدعوتهم إلى توحيد الله وعبادته، المستحق وحده لئن يُفرد بكل صور العبادة، فعبادة الله عز وجل المتضمنة لشهادة التوحيد "لا إله إلا الله محمد رسول الله" هي الغاية العظمى، والمقصد الأسمى من خلق المخلوقات، كيف وقد أخذ الميثاق على بني آدم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعلى هذا فإن أول ما يجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله وليس النظر كما يرى الإيجي.

2- القول بأن واجب على المكلف النظر مصادم لأدلة الكتاب والسنة، ومن استعرض الأدلة النقلية يظهر له أن أول واجب على المكلف هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، والأنبياء عليهم الصلاة وأتم التسليم بدأوا دعوتهم بتوحيد الألوهية لا النظر أو القصد إلى النظر، والأدلة في هذا الباب كثيرة جداً، كقوله تعالى عن نوح عليه السلام:﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**﴾[الأعراف:59]، وكذلك باقي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما قال تعالى:﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ**﴾[الأنبياء:25]، وقال تعالى:﴿ **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللَّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ**﴾[النحل:36]، وقد تواترت الأدلة في السنة النبوية لبيان أول ما يجب على المكلف[2]، منها حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا إلى اليمن، قال:" **إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى**- وفي رواية: **عِبَادَةُ اللَّهِ**-"[3]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما، أن أبا سفيان أخبره أن هرقل قال له: فماذا يأمركم؟ قال أبو سفيان:" يأمرنا أن نعبد الله

---

[1] المواقف، الإيجي، ص29.

[2] يقول العلامة أبو المظفر السمعاني:" وقد تواترت الأخبار أن النبي ﷺ كان يدعو الكفار إلى الإسلام والشهادتين". الانتصار لأصحاب الحديث، ص61.

[3] صحيح البخاري، البخاري، كتاب التوحيد/ باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى ، 114/9: رقم الحديث 7372.

وحده لا نشرك به شيئا، وينهانا عما كان يعبد آباؤنا"[1]، فهذه أدلة صريحة لبيان مكانة التوحيد وأنه أول ما دعت إليه الأنبياء، فلو أن النظر أول ما يجب على المكلف لوجد مصرحا بالقرآن، ولبيَّنه النبي ﷺ موضحا في سنته، وعليه فالقول بقول الإيجي يُفضي إلى مصادمة النصوص الشرعية، ولا شك أن ما جاء عن الله ورسوله فمقبول وما خالفهما فهو مردود.

3- أما نقله إجماع السلف على وجوب النظر على المكلف ليس بصحيح، بل الإجماع منعقد على خلاف ذلك، وكتب السلف مسطورة ومحفوظة ليس فيها إلا الدعوة إلى شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وليس الدعوة إلى النظر، ونقل العلامة ابن أبي العز الحنفي اتفاق السلف على ذلك[2]، فكيف يرى الإيجي الإجماع على وجوب النظر، وقد اختلف الأشاعرة فيما بينهم في بيان أول ما يجب على المكلف إلى أكثر من اثني عشر قولاً[3]، بل ذهب الشهرستاني إلى القول بأن معرفة الله فطرية ولا تحتاج إلى نظر، فهو يرى عدم وجوبه[4]، وأبو جعفر السمناني من الأشاعرة ذهب إلى أن القول بوجوب النظر مستمدة من مسائل المعتزلة[5]، فأين هذا الاجماع المنعقد كما ذكر الإيجي؟!، فإذا كان الأشاعرة أنفسهم مُختلفين فكيف يكون النظر محل إجماع، ولهذا ذكر شيخ ابن تيمية رحمه الله أن المتكلمين ينقلون إجماعات بنوها على ما يعتقدون أنه من حقيقة الإسلام، وذلك أنهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فإذا رأوا أمرا يظنون أنه من لوازم الإسلام حكوا عليه الإجماع[6]، ويقول أيضاً رحمه الله:" وكثير مما يحكونه- أي المتكلمين- من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل، لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين، الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين، التي لا يكون الرجل مؤمنا، أو لا يتم دين الإسلام إلا بها، ونحو ذلك"[7]، وصدق رحمه الله، فتبين أنه لا عبرة بالإجماع الذي ذكره الإيجي، وبطلانه ظاهر باختلاف عبارات علماء الكلام فيما بينهم في بيان أول ما يجب على المكلف من جهة، وبيان

---

[1] صحيح البخاري. البخاري، كتاب الجهاد والسير/ باب دعاء النبي ﷺ أمته إلى الإسلام والنبوة، وأن لا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله، 54/4: رقم الحديث 2941.

[2] انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص25-26.

[3] انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، الباجوري، ص47.

[4] انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص119.

[5] انظر: فتح الباري، ابن حجر، ج349/13.

[6] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج96/8.

[7] المصدر السابق، ج96/8.

وجوب النظر من عدمه من جهة أخرى، وكيف يكون إجماعه معتبراً وقد نقل الإجماع على ضده عفا الله عنه.

4- من المقرر أن الوجوب حكم شرعي أمر به الشارع على وجه الالزام بالفعل[1]، فالواجب حكم لا يكون إلا بالشرع، وعليه إذا علم المكلف أن الشرع أوجب عليه النظر لمعرفة الله عز وجل، يكون النظر في حقه بعد علمه الوجوب المستمد من الشرع، أو بمعنى آخر يكون النظر في حقه واجب بعد علمه بوجود الخالق جل وعلا، فيكون النظر في حقه تحصيل حاصل[2]، أو يصبح حكم الوجوب غير معتبر، أو لا قيمة له؛ لأن الواجب على المكلف النظر لمعرفة الله، فما فائدة النظر بعد علم المكلف بالوجوب المأخوذ من الشارع، فالمكلف اعتمد على وجوب النظر على الشرع، وهذا يعني أنه مقر بوجود الشارع سبحانه وتعالى، فتبين عقلاً أن النظر يصبح غير معتبر، ولكن قد يكون النظر صحيحا في حق من ينكر الخالق سبحانه وتعالى من الملاحدة والثنوية.

5- لا ينكر علماء السنة والحديث النظر العقلي مطلقاً[3]؛ لأن الله عز وجل قد أمر بالنظر والتفكر والتدبر في آياته وعظيم إبداعه في خلقه، وإنما النظر الذي قابله أئمة السلف بالذم هو النظر بمفهوم المتكلمين، فإن النظر إذا كان الغاية منه محبة الله وتعظيمه وإجلاله، ومن ثَمّ إفراده بالعبادة فهذا هو النظر الصحيح الموصل إلى المطلوب، أما النظر عند الإيجي وعلماء الكلام فإن الغاية منه معرفة الله عز وجل، وهذا هو توحيد الربوبية الذي ما حصل الخلاف فيه بين الناس إلا من شذ منهم، يقول العلامة أبو المظفر السمعاني:" وعلى أننا لا ننكر النّظر قدر ما ورد به الكتاب والسّنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصَّدر وسكون القلب وإِنَّمَا أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا فإنهم قالوا أول ما يجب على الإنسان النّظر المؤدِّي إلى معرفة الباري عز وجل".[4]

6- لقد تبين أن الإيجي يرى أنَّ النظر العقلي لمعرفة الله عز وجل واجب على المكلف[5]، بل نقل الإجماع عليه-كما سبق في المواقف- [6]، وبهذا هو يُوافق ما عليه عامَّة المتكلمين من

---

[1] انظر: مذكرة أصول الفقه لى روضة الناظر، الشنقيطي، ص10.

[2] انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، السلمي، ص182.

[3] انظر: الانتصار لأهل الأثر، ابن تيمية، ص81.

[4] الانتصار لأصحاب الحديث، السمعاني، ص61.

[5] وممن أثبت أن الإيجي يرى وجوب النظر العقلي، وأفاض الحديث عنه، د. محمود صبحي، في كتابه (في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق(الأشاعرة)، ص366.

[6] انظر: شرح العقائد العضدية لعضد الدين الإيجي، الكيلاني، ص16، شرح المواقف، الجرجاني، ج251/1.

المعتزلة والأشاعرة، بينما عند تفسيره قوله تعالى:﴿ **رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّـهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾[النساء:165]، يقول:" وفيه دليل على أن وجوب معرفة الله تعالى لا تثبت إلا بالسمع؛ لأن التقييد بقوله تعالى:" بعد الرسل" يدل على أن قبل الرسل للناس حجة في ترك الطاعات، ونحوه:﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** ﴾[الإسراء:15]"[1]، وقوله الأخير حق لا مرية فيه، لكن يختلف عمَّا قرره في الكلام عن الأدلة النقلية، وهذا تناقض منه عفا الله عنه، وكما قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" وهذا غلب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائماً يتناقضون، فيحتجون بالمحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يُعلم به فساد هذه الحجة".[2]

والحاصل أن ما ذهب إليه الإيجي رحمه الله من إيجاب النظر العقلي، وجعله أول الواجبات على المكلف قد جانب فيه الصواب، بل الصحيح أن أول واجب على المكلف هو إفراد الله بالعبادة، وإفراده سبحانه في ذاته وصفاته وأفعاله، وشتان ما بين النظر الذي عناه المتكلمون، وما عناه أئمة السنة، فالمتكلمون غاية النظر عندهم معرفة الله سبحانه، أما أئمة السُّنة فالنظر عندهم يعنون به التفكر في عظيم صنع الله وإتقانه، ما يكون سببا في زيادة محبة الله وتعظيمه وإجلاله.

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص321.

[2] انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج326/1.

المطلب الثاني: أدلة الإيجي في إثبات الألوهية، ومناقشته.

لقد اعتمد الإيجي رحمه الله دليلاً اتفق عليه المتكلمون، وهو عمدتهم في إثبات الألوهية ألا وهو دليل التمانع، أو التطارد، وذكر علماء الأشاعرة أن هذا الدليل مستمد من آيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى:﴿ **قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا**﴾ [الإسراء: 42]، وقوله تعالى:﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّـهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّـهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[الأنبياء:22]، قال الإيجي عند أية الإسراء:" وهو إشارة إلى دليل التطارد المانع من تعدد الآلهة"[1]، ودليل التطارد هو نفسه دليل التمانع، وأصل التطارد أي طرد أحدهما الآخر[2]، والتمانع بمعنى:" أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه"[3]، وسمي بالتمانع؛ لأنه مبني افتراض تمانع الآلهة عن الصنع ومغالبة بعضهم بعضاً.[4]

وذكر الإيجي معنى دليل التمانع: وهو أن يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الإلهية، ويمتنع وجود إلهين **لوجهين:**

الأول: لو وجد إلهان قادران لكان نسبة المقدورات إليهما سواء، فيلزم منه وقوع هذا المقدور إما من كلا الإلهين وهذا باطل؛ لامتناع وقوع مقدور بين قادرين، أو يقع هذا المقدور من أحدهما فهذا باطل؛ لكون أحدهما سيلحقه العجز.

الثاني: إذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر ارادة ضده أو يمتنع، وكلاهما محال في حق من استحق الالهية، أما الأول فإن أراد أحدهما ضد الآخر فإما أن يقعا معا فيلزم اجتماع الضدين، أو لا يقعا معا فيلزم عجزهما وارتفاعهما، أما الثاني وهو وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا[5].

وحاصل هذا الدليل أن يفعل كل من الالهين ما يمنع به صاحبه، وعليه فالإله الممنوع عن الفعل يكون عاجزاً، فيكون الآخر الفاعل هو الإله الحق.

ويستدل الإيجي بدليل التمانع بقوله تعالى:﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّـهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء:22]، ثم عقَّب قائلاً:" أنه لو تعددت الآلهة اشترك الكل في وجوب الوجود، وتميز

[1] تحقيق التفسير في تكثير التنوير للإيجي، الثويني، ص105.

[2] انظر: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، الخفاجي، ج262/2.

[3] موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، دغيم، ص380.

[4] انظر: شرح الرسالة التدمرية، الخميس، 382.

[5] انظر: المواقف في علم الكلام، ص278-279.

بعضهم عن بعض بأمر يميزه عن الآخر، وإلا لكان الكل واحداً، ولزم التركيب في ذات الواجب مما به الاشتراك وهو الوجوب، ومما به الامتياز فيفتقر كل إلى أجزائه فيكون ممكناً، وكل ممكن حادث مفتقر إلى مؤثر فلا يكون إلهاً، وأيضاً لو فرض إلهان للزم المحال، فالقول به محال، وبيانه أنه لابد وأن يكون كل منهما قادرٌ على كل الممكنات، فإذا أراد أحدهما تحريك شيء، فلا بد وأن يقدر الآخر على تسكينه حينئذ، فيلزم الجمع بين الضدين، لأنه إن لم يحصل مراد أحدهما، فالمانع منه مراد الآخر، إذ لا مؤثر غيرهما، وبالعكس: فلو امتنعا معاً لزم أن يوجدا معاً وهو محال، وأيضاً وقوع مراد أحدهما دون الآخر محال، لأن كلاً منهما قادراً على ما لانهاية له، فيمتنع كون أحدهما أقدر من الآخر لأنه لابد من استوائهما في القدرة، فيستحيل أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع، وأيضاً من لم يحصل مراده يكون عاجزاً فلا يصلح للألوهية، ويسمى هذا برهان التطارد".[1]

المناقشة

1- دليل التمانع الذي اعتمده الإيجي لإثبات وحدانية الله جلا وعلا في الربوبية دليل مستقيم، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن هذا الدليل الذي اعتمده أهل النظر هو برهان عقلي تام وصحيح ودال على مقصودهم ويوصل إلى المطلوب، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وهذا لا يخرج عن كونه إقرار بالربوبية فقط.[2]

يقول العلامة ابن أبي العز الحنفي رحمه الله:" وكثير من أهل النظر يزعمون أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى:﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّـهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء:22]؛ لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الإلهية الذي بينه القرآن، ودعت إليه الرسل عليهم السلام، وليس الأمر كذلك؛ بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل، ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السموات والأرض واحد، كما أخبر تعالى عنهم بقوله:﴿ **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّـهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّـهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[لقمان:25]، وقوله سبحانه:﴿ **قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۞ سَيَقُولُونَ لِلَّـهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾[المؤمنون:84-85]".[3]

---

[1] تحقيق التفسير في تكثير التنوير للإيجي، الثويني، ص451-452.

[2] انظر: درء التعارض، ابن تيمية، ج354/9.

[3] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص33-34.

2- لقد أخطأ الإيجي حين احتج على دليل التمانع بقوله تعالى:﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّـهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء:22]، وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله أن احتجاج المتكلمين بهذه الآية خاطئ؛ لأن هذه الآية جاءت لتقرير توحيد الألوهية المستلزم للربوبية[1]؛ وذلك لأن الله عز وجل يقول لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل أرباب[2]، ومعلوم أن دلالة لفظ الإله يختلف عن الرب، ولعل السبب الذي دفع الإيجي إلى الاستدلال بالآية على الربوبية دون الألوهية- مع أن سياق الآية يدل على إثبات الألوهية- هو ما نقله من أن لفظ الإله بمعنى القادر على الاختراع، وما عرف به التوحيد بامتناع وجود إلهين.

3- الأدلة التي اعتمدها جماهير أهل السنة- والتي هي طريقة القرآن- جاءت مشتملة على الأدلة الشرعية والعقلية لإثبات انفراده سبحانه بالألوهية، ومن ذلك:

أ- الاستدلال بتوحيد الربوبية على الألوهية[3]، فإن من أفرد الله سبحانه بالخلق والرزق والملك وتدبير شؤون الخلائق، ورأى عظيم إحكامه وإتقانه في مخلوقاته، قاده إيمانه قسراً لإفراد الله بالعبادة وحده دون شيء سواه، والتمثيل للاستدلال بالربوبية على الألوهية جاء في قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۞ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّـهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:21-22].

ب- الاستدلال بتوحيد الأسماء والصفات، وبيان ذلك أن من لوازم الألوهية انفراد الموصوف بالكمال المطلق في الأسماء والصفات؛ لأن الإله يجب أن يكون كاملاً حائزاً لجميع صفات الكمال، فإن النقص مناف للإلهية، فإذا ثبت أن الله عز وجل مختص بهذه الأسماء والصفات، فهذا دليل على انفراده بالعبادة الكاملة التي لا تنبغي إلا له[4]، وذكر العلامة السعدي أن توحيد الأسماء والصفات دال على وحدانية الله عز وجل في الألوهية يقول:" القرآن كله لتقرير التوحيد ونفي ضده، وأكثر الآيات يقرر الله فيها توحيد الألوهية، وإخلاص العبادة لله وحده، لا شريك له ...، ويدعوهم أيضاً إلى هذا الأصل بما يَتَمَدَّح به، ويُثني على نفسه الكريمة، من تفرده بصفات

---

[1] انظر: درء التعارض، ابن تيمية، ج344/9، باعث النهضة الاسلامية ابن تيمية السلفي ونقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الالهيات، هراس، ص87.

[2] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص43.

[3] انظر: القواعد الحسان، السعدي، ص141-142، تفسير تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص34.

[4] انظر: دعوة التوحيد، هراس، ص43.

العظمة والمجد، والجلال والكمال، وأن من له هذا الكمال المطلق الذي لا يشاركه فيه مشارك: أحق من أُخلصت له الأعمال الظاهرة والباطنة".[1]

ت- الاستدلال بضرب الأمثلة لإثبات استحقاقه سبحانه بالألوهية، وهي أنواع: منها أمثال تتعلق بالمقارنة بين ذاته العليَّة وبين تلك المعبودات الباطلة، وأمثال متعلقة بالمقارنة بين التوحيد وبيان أهميته والشرك وبيان قبحه، وأمثال تتعلق بالمقارنة بين مآل الموحد والمشرك في الدنيا والآخرة، وأمثال تبين بطلان عبادة من سوى الله عز وجل، وشواهد تلك الأمثال من القرآن والسنة كثيرة وصريحة.[2]

ث- الاستدلال بفقدان آلهة المشركين لصفات الكمال، واتصافها بصفات النقص، والمتفق عليه بين العقلاء أن الإله المستحق للعبادة لا يوصف بالنقص بأي وجه من الوجوه، ولا بد أن يتصف بصفات الكمال[3]، وقد ظهر هذا الأسلوب العقلي البديع جليا في القرآن الكريم، كما قال سبحانه:﴿ **إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ۖ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[الأعراف:194]، ولما خاطب إبراهيم عليه السلام أباه كما أخبر سبحانه على لسانه:﴿ **إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا** ﴾[مريم:42] ولمَّا ظهر جلياً أن تلك المعبودات لا تخاطب من دعاها، ولا تسمع، ولا تبصر، ولا تنفع، ولا تضر، وتبين أنها فاقدة لصفات الكمال مع اتصافها بالنقص، فكيف تعبد من دون الله عز وجل، دل ذلك على أن المعبود لا بد أن يتصف بتلك الكمالات والتي لا يشوبها أي نقص، فجاءت طريقة القرآن في إثبات نقص تلك المعبودات في ذاتها وصفاتها؛ لإثبات انفراده سبحانه بالألوهية وأنه المستحق وحده، وأعظم سبيل لمعرفة الله وإفراده بالعبادة، بمعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العلى.[4]

فهذه طريقة القرآن في إثبات الألوهية لله سبحانه وتعالى، وهي طريقة شرعية موافقة للعقل والفطرة، وينشرح لها الصدر، بخلاف طريقة المتكلمين التي لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ولا تخرج عن كونها إثباتاً للربوبية، والذي لم يحصل خلاف عليه ونزاع كبير بين الأنبياء وأقوامهم.

---

[1] القواعد الحسان، السعدي، ص20.

[2] انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، السلمي، ص378.

[3] حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، السلمي، ص386.

[4] تفسير تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص23.

المبحث الثالث: موقف الإيجي من توحيد الأسماء والصفات، ومناقشته.

المطلب الأول: تعريف الإيجي لتوحيد الأسماء والصفات، ومناقشته.

أولاً: معنى الأسماء والصفات عند علماء اللغة.

مصطلح الأسماء والصفات، مكون من كلمتين: الأسماء، والصفات، والأسماء جمع مفردها الاسم، والاسم في اللغة:" مشتق من سموت؛ لأنه تنويه ورفعة"[1]، وأصل اسم، من سِموٌ، وهو من العلو؛ باعتبار دلالته على المعنى، كما قال ابن فارس[2]، وبنحوه قال الجوهري[3]، وذهب بعض علماء اللغة إلى أنَّ– الاسم– مشتق من السّمة وهي العلامة، وكلا الاشتقاقين صحيح من جهة المعنى.[4]

بينما قد عرَّف العلماء الاسم في الاصطلاح:" هو ما دلَّ على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة".[5]، "وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها".[6]

والصفات: جمع صفة، والصفة لغة هي:" الاسم الدال على بعض أحوال الذات وهي تتبع الموصوف"[7]، " وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وقاعد وسقيم وصحيح ..."[8]،"وهي الأمارة بذات الموصوف الذي يعرف بها"[9]، أو" الأمارة اللازمة للشيء".[10]

والصفات اصطلاحاً: هي ما وصف الله سبحانه به نفسه، أو وصفه به رسوله، من صفاته وأفعاله الدالة على كماله الذي لا يستحقه سواه، دون تحريف ولا تكييف ولا تعطيل ولا تمثيل

---

[1] مختار الصحاح، زين الدين الرازي، ص155.

[2] انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج99/3.

[3] انظر: الصحاح، الجوهري، ج2382/6.

[4] انظر: إعراب القرآن وبيانه، درويش، ج8/1.

[5] شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام، ص12

[6] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج195/6.

[7] المغرب في ترتيب المعرب، ابن المطرز، ج410/2.

[8] المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص149.

[9] التعريفات، الجرجاني، ص133.

[10] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج115/6.

[11] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج432/2، ج3/ 909، مدارج السالكين، ابن القيم، ج147/2، الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج195/2.

أما عن معنى الصفة في اللغة والاصطلاح عند الإيجي فلم يقف الباحث على تعريف له في مصنفاته.

ثانياً: تعريف الإيجي للأسماء والصفات.

أما الإيجي فقد وافق اللغويين من جهة وخالفهم من جهة أخرى، ووجه الموافقة أنه ذكر الأصل اللغوي لكلمة الاسم فقال:" الاسم: أصله سِموٌ؛ لأنه يُجمع على أسماء"[1]، وخالفهم في اشتقاق لفظ الاسم من السمة، فقال:" ولو كان الاسم من السَّمة لجُمع على سمات"[2]، ولكن الصحيح أن الاسم مشتق من السمة أيضاً- وهي العلامة-، بل ذهب الكوفيون إلى أنها أصل الاسم [3]، وقال:" الاسم الدال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة".[4]

والاسم في الاصطلاح عند الإيجي رحمه الله:" هو غير المُسمَّى إذا أريد به المتلفظ به؛ لأنه من قبل الأعراض"[5]، وهذا القول منه مبني على مسألة الاسم والمُسمَّى التي أحدثها المتكلمون ولا سلف لهم فيها، ولكن الإيجي يرى أن وجه كون أسماؤه سبحانه حسنى لما تضمنته من معان وهي صفات الكمال ونعوت الجلال.[6]

وقد عرَّف الإيجي الأسماء والصفات في ثنايا مصنفاته بأنه: اثبات الأسماء الحسنى الدالة على محاسن المعاني، والصفات اللائقة له بوجه عام، وتنزيهه عن جميع سمات النقص، كالجهة، والمكان، والحركة، والانتقال، وأن يشار إليه بهنا وهناك، ولا يقوم به حادث، ولا يتصف بشيء من الأعراض[7]، وهذا التعريف لم يوفّق إليه الإيجي رحمه الله بل أصَّل فيه لمعتقده في الأسماء والصفات- كما سيأتي بيانه-، ولو اكتفى بقوله اثبات الأسماء الحسنى الدالة على محاسن المعاني، والصفات اللائقة له، وتنزيهه عن سمات النقص، لكان صحيحاً.

وقد عرَّف العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي الأسماء والصفات- تعريفاً ماتعاً- بأنه:" اعتقاد انفراد الرب ﷻ بالكمال المطلق من جميع الوجوه بنعوت العظمة، والجلالة، والجمال، التي

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص88.

[2] المصدر السابق، ص88.

[3] اللباب في علل البناء والإعراب، العكبري، ج46/1.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص349.

[5] انظر: تحقيق التفسير، الرفاعي، ص91. وسيأتي الحديث عنها وبيان وجه الصواب والخطأ فيها.

[6] انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص177، نسخة مصورة.

[7] انظر: المواقف، الايجي، 270-275، وشرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17، تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص586، تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص508، نسخة مصورة.

لا يشاركه فيها مشارك بوجه من الوجوه، وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ من جميع الأسماء والصفات، ومعانيها وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة على الوجه اللائق بعظمته وجلاله، من غير نفي لشيء منها ولا تعطيل ولا تحريف ولا تمثيل، ونفي ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من النقائص والعيوب، وعن كل ما ينافي كماله"[1]، "وإمرارها كما جاءت بلا كيف، كما جمع الله تعالى بين إثباتها ونفي التكييف عنها في كتابه في غير موضع كقوله تعالى:﴿ **يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[طه:110]، وقوله تعالى:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:11]".[2]

وقد ذَكر العلماء الفرق بين الاسم والصفة، أنَّ الاسم ما دلَّ على الذات، وما قام بها من صفات، وأما الصفة فهي من معاني أسمائه الحسنى، وهي ما قام بالذات مما يميّزُها عن غيرها من معانٍ ذاتية كالعلم والقدرة، أو فعلية كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة.[3]

---

[1] القول السديد شرح كتاب التوحيد، السعدي، ص40.

[2] أعلام السنة المنشورة، الحكمي، ص58.

[3] انظر: شرح العقيدة السفارينية ، ابن عثيمين، ج169/1، الصفات الإلهية في الكتاب والسنة، الجامي، 172، شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسُّنَّة، القحطاني، ص252.

المطلب الثاني: موقف الإيجي من الأسماء والصفات، ومناقشته.

أولاً: موقفه من الأسماء الحسنى: ويظهر موقفه منها، من خلال عدة مسائل:

المسألة الأولى: موقفه من توقيفية أسماء الله الحسنى.

يرى الإيجي رحمه الله أن أسماء الله توقيفية[1] يقول:" تسميته تعالى بالأسماء توقيفية، أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه؛ وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك "[2]، ويقول:" وأسماؤه توقيفية لا يجوز عليه إطلاق اسم لم يرد به إذن الشارع".[3]

وقوله قد وافق فيه علماء السنة المتقدمين والمتأخرين، يقول الإمام ابن القيم:" أسماء الرب توقيفية ولم يسمّ نفسه إلا بأحسن الأسماء"[4]، يقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله:" أسماء الله توقيفية لا مجال للعقل فيها، وعلى هذا: فجيب الوقوف فيها على ما جاء به الكتاب والسنة فلا يزاد فيها ولا ينقص؛ لأن العقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه تعالى من الأسماء فوجب الوقوف في ذلك على النَّص".[5]

ولكن مما يؤخذ على الإيجي رحمه الله أنه قد أكثر من اطلاق بعض الأسماء التي لم يرد إطلاقها على الله عز وجل في القرآن ولا في السنة، كالواجب، والقديم، والعلة، والصانع [6]، فإن كان مراده منها مجرد الإخبار فصحيح، وإلا فلا تطلق هذه الأسماء على الله سبحانه وتعالى؛ لأن أسماءه توقيفية كما قرَّر في مواقفه.

وقول الإيجي بأن الأسماء توقيفية أيضاً يتعارض مع ما قرره سابقاً من أن دلالة الأدلة النقلية ظنية، فكيف تكون الأسماء الحسنى مبنية على التوقيف، ودلالة القرآن والسنة ظنية؟،

---

[1] وهو قول جمع من علماء الأشاعرة، كالعلام عبد القاهر البغدادي، والبيهقي، وسعد الدين التفتازاني، والجرجاني وغيرهم، بخلاف الباقلاني فهو يرى أن أسماء الله ليست توقيفية. انظر: أصول الدين، البغدادي، ص119، والأسماء والصفات، البيهقي، ج16/1، وشرح المقاصد، التفتازاني، ج343/4، وشرح المواقف، الجرجاني، ج232/8-233.

[2] المواقف، الإيجي، ص333، تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص177، نسخة مصورة.

[3] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

[4] شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم، ج736/2، بدائع الفوائد، ابن القيم، ج285/1.

[5] القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، ابن عثيمين، ص34.

[6] المواقف، الإيجي، ص70، 74، 85، 266، تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص130، 203، تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص502.

ولعل الجواب أن يقال: إن هذا ناشئ عن تفريق الإيجي بين الاسم والمسمى، فالأسماء الحسنى توقف إثباتها على أدلة النقل، أما المسمى– وهو ذات الخالق– توقف في إثباته على العقل.[1]

المسألة الثانية: موقفه من إحصاء الأسماء الحسنى.

اعتمد الإيجي في إحصاء الأسماء الحسنى التسعة والتسعون على ما ورد في سنن الترمذي عن أبي هريرة– رضي الله عنه– قال: قال رسول الله ﷺ:" **إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنَّةَ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلَامُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ ... النُّورُ الهَادِي البَدِيعُ البَاقِي الوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ** "[2]، وهذا الحديث ثبت عن النبي ﷺ مرفوعاً إلى قوله ﷺ:" ... من أحصاها دخل الجنة"[3]، أما سرد الأسماء الحسنى وتعيينها لم يثبت عن النبي ﷺ مرفوعاً؛ وعلماء الحديث ضعَّفوا رواية الترمذي التي اعتمد عليها الكثيرين في حصر الأسماء الحسنى، وعلته الوليد بن مسلم، وهو من أدرج[4] هذه الأسماء في متن الحديث[5]، وقد نَقَّلَ الإمام الصنعاني اتفاق أئمة الحديث على ذلك، فقال:" اتفق الحفاظ من أئمة الحديث أن سردها إدراج من بعض الرواة"[6]، ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" وبكل حال فتعيينها ليس من كلام النبي ﷺ باتفاق أهل المعرفة بحديثه"[7]، ثم قال:" حُفَّاظ أهل الحديث يقولون : هذه الزّيادة ممّا جمعه الوليد بن مسلم عن شيوخه من أهل

---

[1] وهذا ما أشار الرازي للتفريق بين إثبات الاسماء الحسنى بأدلة النقل، واثبات ذات الله سبحانه بأدلة العقل، في كتابه: لوامع البينات شرح الأسماء الحسنى، للرازي، ص26.

[2] سنن الترمذي، الترمذي، 530/5: رقم الحديث 3507. قال الشيخ أحمد شاكر: قال الألباني ضعيف، وقال الشيخ الألباني: ضعيف بسرد الأسماء الحسنى. انظر: صحيح وضعيف سنن الترمذي، الألباني، ص796.

[3] صحيح البخاري، البخاري، التوحيد/ إن لله مائة اسم إلا واحدا، 118/9: رقم الحديث 7392. صحيح مسلم، مسلم، الذكر والدعاء/ أسماء الله تعالى، 2063/4: رقم الحديث 2677.

[4] يرى علماء الحديث أن الحديث المدرج من أقسام الحديث المُعَل– الضعيف–؛ لأن الأصل أن الإدراج خطأ، ووجه الخطأ أن الإدراج في الحديث هو قول أحد الرواة، موصولا بالحديث من غير فصل بين الحديث وبين كلام الراوي، فيلتبس على من لا يعلم، ويتوهم أن الجميع من كلام النبي ﷺ، لذلك حرم العلماء الإدراج لمن تعمَّد ذلك، إلَّا لتفسير كلمة ونحوها. انظر: علوم الحديث، ابن الصلاح، ص95–98، شرح التبصرة والتذكرة، العراقي، ج1/ 294، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، ج81/2.

[5] انظر: الصفات الإلهية، الجامي، ص168.

[6] سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني، ج358/4.

[7] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج382/6.

الحديث"[1]، وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله:" وليست العلَّة عند الشيخين تفرُّد الوليد فقط، بل الاختلاف فيه والاضطراب، وتدليسه، واحتمال الإدراج".[2]

وسرد أسماء الله الحسنى ورد في عدد من كتب السنن غير الترمذي، وكلها ضعيفة ومعلولة، يقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله:" لم يصح عن النبي ﷺ تعيين هذه الأسماء، والحديث المروي عنه في تعيينها ضعيف"[3]، وبنحوه قال الشيخ محمد أمان الجامي رحمه الله.[4]

والإمام الترمذي لمَّا ساق هذه الرواية في سننه قال:" هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح ....، وهو ثقة عند أهل الحديث، وقد رويَ هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ولا نعلم في كبير شيء من الروايات له إسناد صحيح ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث، وقد رَوى آدم بن أبي إياس هذا الحديث بإسناد غير هذا عن أبي هريرة عن النبي ﷺ وذكر فيه الأسماء وليس له إسناد صحيح".[5]

وكذلك لفظ الغريب عند الترمذي رحمه الله يريد به الضَّعيف، قال الشيخ الألباني رحمه الله:" لو قال الترمذي حديث غريب فقط، فإنما يعني أن إسناده ضعيف"[6]، وعليه فالترمذي رحمه الله يرى ضعف هذه الرواية؛ لذلك لا حجة لمن استدل بها على إحصاء الأسماء الحسنى.

وقول النبي ﷺ:" **إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ** "، لا يدل على حصر أسمائه سبحانه بتسع وتسعين، فإن لله سبحانه أسماءً استأثر بعلمها كما في الحديث عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:" **مَا قَالَ عَبْدٌ قَطُّ، إِذَا أَصَابَهُ هَمٌّ أَوْ حُزْنٌ: اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ ابْنُ عَبْدِكَ ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ، سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ**، ..."[7]، وقد يُفهم من كلام الإيجي أنَّه يرى حصر أسماء الله

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج482/22.

[2] فتح الباري، ابن حجر، ج215/11.

[3] شرح القواعد المثلى، ابن عثيمين، ص68.

[4] انظر: الصفات الإلهية، الجامي، ص168.

[5] صحيح وضعيف سنن الترمذي، الألباني، ص796.

[6] سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، ج185/2.

[7] صحيح ابن حبان، ابن حبان، الرقائق/ الأدعية، 297/2: رقم الحديث 968. قال الشيخ الألباني رحمه الله: حديث صحيح. انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، ج383/1.

الحسنى في التسعة والتسعين دون زيادة–والله أعلم–[1]، ولكن الصحيح أنَّ أسماءه سبحانه غير محصورة بعدد محدد.

المسألة الثالثة: موقفه من الاسم، والمسمَّى، والتسمية.

هذه المسألة من المسائل التي أحدثها المتكلمون واشتُهر النزاع فيها بينهم، وأئمة السلف رضي الله عنهم ما تكلموا في هذه المسألة إلَّا رداً على المتكلمين، الذين أحدثوها، وأوَّل من ابتدع هذه المسألة الجهمية؛ وذلك راجع لمعتقدهم في أسماء الله التي يرون أنها مخلوقة، وعليه ففرقوا بين الاسم والمسمى[2]، ثم تبع الجهميةَ المعتزلةُ بالقول بأن الاسم غير المسمى[3]، يقول الزمخشري:" والله والرحمن، المراد بهما الاسم لا المسمى، ... ﴿ **فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ** ﴾[الإسراء:110]، والضمير في فَلَهُ ليس براجع إلى أحد الاسمين المذكورين، ولكن إلى مسمَّاهما وهو ذاته تعالى، لأنَّ التسمية للذات لا للاسم"[4]، وممَّن قال من الأشاعرة بقول المعتزلة، فخر الدين الرازي، والآمدي، والغزالي[5]، وتبعهم الإيجي ففرَّق بين الاسم والمُسمَّى والتسمية، يقول الإيجي:" ... قوله تعالى:﴿ **فَادْعُوهُ بِهَا**﴾[الأعراف: 180]، يدل على أن لله أسماء حسنة يجب أن يدعى بها، وفيه دليل على كونها توقيفية ... ومنه يعلم أن الاسم غير المسمى؛ لأنَّ الأسماء كثيرة والذات واحدة، لا سيما، والاضافة تدل على المغايرة، [ثم يقول] الاسم غير التسمية؛ لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء، ولا شك أنه– أي تخصيص الاسم بشيء– مغاير له– أي للاسم–"[6]، فالإيجي يرى المغايرة بين الاسم والمسمَّى، وبين الاسم والتسمية، وهو ما قالته المعتزلة والجهمية كما صرَّح أبو الحسن الأشعري والجرجاني[7]، والسبب وراء قول المعتزلة والجهمية بالتفريق بين الاسم والمُسمَّى؛ أنهم يعتقدون أنَّ أسماء الله عز وجل مخلوقة، وما دامت مخلوقة فهي إذاً غيره، وتسميته لنفسه بهذه الأسماء، بمعنى أنَّه خلقها في

---

[1] انظر: تحقيق التفسير، الإيجي(مخطوط)، ص177، نسخة مصورة.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج185/6–186.

[3] انظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد، السجزي، ص275.

[4] الكشاف عن حقائق التأويل، الزمخشري، ج700/2.

[5] انظر: لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، الرازي، ص3–4، أبكار الأفكار، الآمدي، ج497/2، فتح الباري، ابن حجر، ج222/11، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية، صبحي، ج311/2، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، العبد الله، ج296/1.

[6] انظر: المواقف، الإيجي، ص333، تحقيق التفسير(مخطوط)، الإيجي، ص177، نسخة مصورة، شرح المواقف، الجرجاني، ج302/3.

[7] انظر: مقالات الاسلاميين، الأشعري، ص172، شرح المواقف، الجرجاني، ج303/3.

غيره[1]، ولمَّا قالوا صراحة بأن أسماء الله مخلوقة اشتد نكير السلف عليهم، فعمدوا إلى تغيير مقالتهم– تدليساً– بالقول بأن الاسم غير المسمى، ومن المعلوم أنه إذا كان الاسم غير المسمى جاز أن يكون مخلوقاً[2]، وقد نقل شيخ الاسلام عن الإمام أحمد كفر من قال بذلك.[3]

مناقشة الإيجي في الإسم والمسمى والتسمية.

أولاً: الكلام عن مسألة الاسم والمسمى والتسمية، هذه من المسائل الحادثة، وهي لم تظهر إلا بعد عصر الصحابة والتابعين[4]، لذلك لم يرتض أئمة السلف الحديث عنها، إلَّا في مقابل الرد على أصحابها والقائلين بها، مع ذمهم لها والقائلين بها، قال الإمام الشافعي رحمه الله:" وإذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمى، أو غير المسمى فاشهد أنه من أهل الكلام"[5]، ويقول ابن جرير الطبري رحمه الله:" وأما القول في الاسم: أهو المسمى أم غير المسمى؟ فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيُتَّبع، ولا قول من إمام فيُستَمَع، فالخوض فيه شين، والصمت عنه زين"[6]، " وحسب امرئ من العلم والقول فيه أن ينتهي إلى قول الله جل ثناؤه الصادق:﴿ **قُلِ ادْعُوا اللَّـهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَـٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ**﴾ [الإسراء:110]"[7]، ويقول الإمام ابن أبي العز الحنفي:" ولهذا كان أئمة السنة– رحمهم الله– لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره، ولا أنه ليس غيره؛ لأن إطلاق الإثبات قد يُشعر أن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو ...، وكذلك قولهم: الاسم عين المسمى أو غيره؟، وطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه"[8]، والتفريق بين الاسم والمسمى تمسكت به الجهمية ليسلم لهم مذهبهم بأن الأسماء مخلوقة، ولهذا ذم السلف القائلين بالتفريق بين الاسم والمسمى، يقول أبو بكر بن أبي داود السجستاني رحمه الله:" من زعم أن الاسم غير المسمى، فقد زعم أن الله غير الله ...، وإنما الله– جل ثناؤه– واسمه منه ولا نقول: اسمه هو، بل نقول: اسمه منه"[9]، ويقول ابن تيمية رحمه الله:" والذي كان معروفاً عند أئمة

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج186/6.

[2] انظر: معجم المناهي اللفظية، أبو زيد، ص96

[3] انظر: التسعينية، ابن تيمية، ج575/2.

[4] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج185/6.

[5] تلبيس ابليس، ابن الجوزي، ص90.

[6] صريح السنة، الطبري، ص26.

[7] فتح الحميد في شرح التوحيد، التميمي، ج41/1.

[8] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص106، 108.

[9] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج159/1.

السنة– أحمد وغيره، الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة، فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق؛ وهؤلاء الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق".[1]

ثانياً: قوله بالتفريق بين الاسم والتسمية لا يُسلم به، لا سيما وفيه موافقة صريحة لأصول المعتزلة والجهمية[2]، والقول بالتفريق بين الاسم والتسمية باطل، ولم يسبق إليه أحد من أئمة السلف ولا اللغة، بل حتى بعض أعلام الأشاعرة لم ير التفريق بينهما، يقول الجويني:" التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظه، بل هو مدلول التسمية ...، وقد يراد بالاسم التسمية، وهذا مما لا ننكره، فيحمل الاطلاق في الأسماء على المسميات" [3]، والدافع للإيجي إلى القول بالتفريق بين الاسم والتسمية، فراراً من قول المعتزلة– بأن الأسماء مخلوقة– ظاهراً، ووافقهم باطناً، لأن التسمية عند الإيجي فعل الواضع[4]، يعني أن التسمية هي اللفظ المنطوق– وهذا لا شك أنه مخلوق– وعلماء السُّنة لم يفرقوا بين الاسم والتسمية، بل قال شيخ الاسلام ابن تيمية:" وآخرون فرقوا بين التسمية والاسم فجعلوا الألفاظ هي التسمية، وجعلوا الاسم هو الأعيان المسماة بالألفاظ فخرجوا عن موجب اللغة المعروفة التي جاء بها الكتاب والسنة"[5]، فإذا أطلق لفظ عبد الله أو عبد الرحمن وهو المراد بقولهم تسمية، فيراد منه الاسم بلا شك، والمراد بالاسم المسمى، وهذا معلوم من ظاهر اللغة، فمتى ما ذكرت التسميات فيراد منها الأسماء، وعليه فقول الإيجي بأن التسميات مخلوقة، يرجع إلى كلام المعتزلة الذين صرَّحوا بأن الأسماء مخلوقة، ومن هنا يرى الإيجي أنَّ الله يتكلم بكلام نفسي[6]، حتى لا يكون اللفظ به مخلوق، فعاد كلام الإيجي إلى القول بأن الأسماء مخلوقة كما قالت المعتزلة، لا سيما وأنه يفرق بين الاسم والمسمى كالمعتزلة.

ثالثاً: تقدم ذم العلماء القائلين بالتفريق بين الاسم والمسمى، أو القول بأن الاسم عين المسمى؛ لأنها من المسائل الحادثة–كما تقدم–، والصواب أن يقال أنَّ الاسم للمسمى فقط؛ لأن هذا هو مقصود الكلام، فالاسم في الأصل إذا أطلق فإنما يراد به المسمّى؛ لأن الاسم دال على

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج185/6–186.

[2] في علم الكلام، صبحي، ج311/2، منهج الإمام فخر الدين الرازي، العبد الله، ج296/1.

[3] الارشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، ص124، 126.

[4] انظر: المواقف، الإيجي، 333.

[5] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج169/12.

[6] انظر: المواقف، الايجي، ص295.

المسمى، وهو قول عامة أهل السنة، من أصحاب الإمام أحمد وغيره، مع موافقته للقرآن والسنة[1]، وهو قول عامة أهل اللغة كسيبويه[2]، ومن قال من علماء السنة– كاللالكائي، والبغوي، وأبو القاسم الأصبهاني[3]– أن الاسم هو المسمى، لم يقصدوا بذلك اللفظ المؤلف من الحروف، بل المسمى به بعينه، كقول القائل يا زيد، فإن المراد الشخص المسمى به، وليس اللفظ ذاته، وإلَّا لكان من قال لفظ– نار– احترق لسانه، وهذا هو كلام الناس[4]، ومن قال من علماء السنة– كابن حزم، وابن حجر العسقلاني– بالتفريق بين الاسم والمسمى، فهم لم يريدوا ما قالته المعتزلة والجهمية، أن أسماء الله مخلوقة، وأن الله كان ولم يكن له أسماء حتى خلقها لنفسه سبحانه، وإنما أرادوا أن الاسم له دلالة تميزه عن بقية الأسماء[5]، فالعليم يختلف عن الرحيم، العليم دال على العلم، والرحيم دال على الرحمة، فبهذا الاعتبار الاسم غير المسمى، لكن كلا الاسمين يدلَّان على المسمى به، وهو الله سبحانه وتعالى، وكذلك بقية الأسماء فهي دالة على المسمى، وعليه فيصح بهذا الاعتبار أن يقال الاسم هو المسمى، ويصح أن يقال الأسماء مترادفة باعتبار دلالتها على الذات، ومتباينة باعتبار ما تضمنته من صفات دالة على ذاته سبحانه وتعالى.

رابعاً: قول الإيجي بأنَّ الاسم غير المسمى، فيه إجمال، فهو يحتمل حقاً وباطلاً، " فإن أراد بلفظ المغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سمَّاه خلقه بأسماء من صُنْعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى".[6]

خامساً: قول الإيجي:" ... الاسم غير المُسمَّى؛ لأنَّ الأسماء كثيرة والذات واحدة، لا سيما، والاضافة تدل على المغايرة"[7]، وهذا القول تماماً كقول الرازي– الذي يدل على أن الاسم غير المسمى–:" أسماء الله تعالى كثيرة والمسمى واحد "[8]، وهذا القول لا يسلَّم به، فلا يلزم من

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج187/6.

[2] انظر: بدائع التفسير للإمام ابن القيم، الشامي ومحمد، ص23.

[3] انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج153/1، شرح السنة، البغوي، ج29/5، الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج169/2.

[4] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج188/6.

[5] انظر: الفصل، ابن حزم، ج19/5–20، فتح الباري، ابن حجر، ج222/11.

[6] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص109، وبنحوه قال الإمام ابن القيم في بدائع الفوائد، ج17/1.

[7] تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص177، نسخة مصورة.

[8] لوامع البينات، الرازي، ص4، التفسير الكبير، الرازي، ج106/1.

إثبات الأسماء الحسنى لله سبحانه، أن تتعدد الذوات، والضابط في هذه المسألة القاعدة التي اصطلح عليها العلماء المتقدمون والمعاصرون، وهي قاعدة:" أسماؤه الحسنى هي أعلام وأوصاف"[1]، ودلالة القاعدة: أن أسماء الله سبحانه أعلام مترادفة باعتبار دلالتها على ذاته سبحانه، فلا يلزم من اثباتها تعدد الذوات، فهي دالة على ذات واحدة، وباعتبار ما تضمنته هذه الأسماء من معاني فهي متباينة، فاسم السميع دال على صفة السمع، والحكيم دال على صفة الحكمة، والبصير دال على صفة البصر، ومعلوم أن صفة الحكمة تختلف عن صفة البصر، وكلاهما يختلفان عن صفة السمع، ولا يلزم من تباينها تعدد الذوات[2]، فالإنسان قد يتسمَّى بأكثر من اسم، فلا يقتضي تعدد أسماءه، تعدد ذاته، وقد أودع الله عز وجل فيه صفات كمال، ولا يلزم من وجودها تعدد ذات من اتصف بها، وهذا في حق المخلوق، ولله المثل الأعلى وهو أولى بذلك، وهذا من باب قياس الأولَى.[3]

المسألة الرابعة: تأويله بعض الأسماء الحسنى، ومناقشته.

ذهب الإيجي إلى تأويل بعض الأسماء الحُسنَى بما يوافق معتقده، ومن تلك الأسماء:

1. تأويله لفظ الجلالة «الله»– سبحانه وتعالى– قال:" الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره، فقيل علم جامد، وقيل مشتق وأصله الإله، حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام، وهو من أله إذا تعبَّد، وقيل: من الوله وهو الحيرة، ومرجعهما صفة إضافية، وقيل: هو القادر على الخلق، وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه".[4]

المناقشة:

تفسير الإيجي مردُّه للربوبية، والصحيح أن لفظ الجلالة فُسّر بالألوهية، وخير من فسَّر لفظ الجلالة إمام المفسرين ابن عباس– رضي الله عنهما– قال:" الله ذو الألوهية والعبودية على خلقه

---

[1] انظر: بدائع الفوائد، ابن القيم، ج285/1.

[2] انظر: شرح القواعد المثلى، ابن عثيمين، ص32.

[3] والقياس ثلاثة أنواع: الأول: قياس التمثيل كتمثيل صفات الله عز وجل وذاته بصفات وذوات المخلوقين وهذا باطل، الثاني: قياس الشمول وهو ما يعرف بالعام الشامل لجميع الأفراد، وهو مبني على مساواة الله عز وجل بخلقه، فالحياة لفظ شامل لحياة الخلق والخالق معا، وهو يقتضي المساواة، وهذا أيضاً باطل، الثالث: قياس الأولى: ومضمونه كل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق، فالخالق أولى به من المخلوق، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أحق بالتنزه عنه. انظر: شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص80، شرح الواسطية، هراس، ص28.

[4] المواقف، الإيجي، ص333.

أجمعين"[1]، ولمَّا كان هذا الاسم متضمن لمعنى الألوهية، فهو دال ومشتمل على جميع الأسماء الحسنى، يقول الامام ابن القيم رحمه الله:" واسم «الله» دال على كونه مألوها معبودا، تألهه الخلائق محبة وتعظيما وخضوعا، المتضمنين لكمال الملك- ويقول- فاسم «الله» دال على جميع الأسماء الحسنى، والصفات العليا بالدلالات الثلاث"[2].

2. تأويله اسم الله- سبحانه- «العلي»، قال الإيجي:" العلي هنا: المتعالي عن سمات المخلوقات"[3]، وقال عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ** ﴾[الشورى:4]:" هو العلي شأنه، العظيم برهانه"[4]، وهو بهذا يثبت علو القدر، ولمَّا تحدث عن قوله تعالى:﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**﴾[الأعلى:1] قال:" أي نزه اسم الله عن التأويلات الفاسدة، كإرادة علو المكان"[5]، وهو بهذا ينفي مدلول اسمه العلي- سبحانه-، وما تضمنه من إثبات علو ذاته سبحانه على خلقه، ولما فسر قوله تعالى:﴿ **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ** ﴾[الزخرف:84]، قال:" وفيه دليل على بطلان كون السماء مستقرا له، لأن نسبته إليها بالألوهية كنسبته إلى الأرض، فلما كان إلها في الأرض مع أنه غير مستقر فيها فكذلك في السماء".[6]

المناقشة:

أ- قول الإيجي هذا مبني على صرفه معنى الإله إلى غير مدلولها؛ ولو فسر الإله بالألوهية لما أشكل عليه ذلك، فهو سبحانه معبود مألوه في السماء والأرض، ولا يقتضي ذلك نفي العلو الذاتي عنه سبحانه، واسم العلي من أسمائه الدالة على ذاته المتصفة بالعلو سبحانه وتعالى، وقد وصف سبحانه نفسه أنه في العلو، فوق خلقه، كقوله تعالى:﴿ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ۚ ﴾[الأنعام:١٨] وغيرها، ولما أثبت السلطان محمود بن سبُكتكين، صفة العلو، قال له ابن فورك:" لا يجوز أن يوصف الله بالفوقية؛ لأن لازم ذلك وصفه بالتحتية، فمن جاز أن يكون له فوق، جاز أن يكون له تحت، فقال السلطان: ما أنا وصفتُهُ حتى يلزَمُني، بل هو وصَفَ نفسَه،- قال الذهبي- فبهت ابن فورك، فلما خرج من عنده مات، فيقال: انشقت مرارته".[7]

---

[1] جامع البيان، الطبري، ج121/1.

[2] التفسير القيم للإمام ابن القيم، الندوي، ص31-32.

[3] تحقيق لاتفسير للإيجي، البلادي، ص599.

[4] المصدر السابق، ص555.

[5] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص549، نسخة مصورة

[6] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص126.

[7] سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج487/17.

ب- إثبات علو الذات هو مذهب السلف، وإثبات الإيجي لأحد قسمي العلو- وهو علو قدره وقهره سبحانه- صحيح، ونفيه لعلو الذات باطل وفيه مخالفة للكتاب والسنة وإجماع السلف، وفيه موافقة صريحة للمعتزلة[1]، وقد ذكر العلماء أقسام العلو: الأول: علو الذات، والثاني: علو القهر، والثالث: علو القدر، وأهل السنة المتبعون للسلف يثبتون هذه الأقسام لله عز وجل، فيثبتون لله علوا بذاته، وقدره، وقهره[2]، بخلاف ما أحدثه المتكلمون، من إثبات علو قدره ونفي علو ذاته، والحاصل أن إثبات علو الله بذاته على خلقه يورث في قلب العبد تعظيماً، وإجلالاً، وذلاً، لخالقه سبحانه وتعالى.

3. تأويله اسم الله- سبحانه-«الواحد»، قال عند تفسيره قوله تعالى:﴿ **وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ** ﴾[البقرة:163] :" الواحد الذي لا مثيل ولا نظير ....، أو منفرد بالأزلية، أو لا جزء له ولا تركيب؛ لأنه المركب مفتقر إلى موجد؛ خالق جميع الموجودات، أو متوحد باستحقاق العبودية".[3]

المناقشة:

أ- تفسيره الواحد بأنه المتوحد باستحقاقه للعبودية حق وصواب، قال العلامة السعدي رحمه الله:" الواحد الأحد: وهو الذي توحد بجميع الكمالات، بحيث لا يشاركه فيها مشارك، ويجب على العبيد توحيده: عقداً، وقولاً، وعملاً، بأن يعترفوا بكماله المطلق، وتفرده بالوحدانية، ويفردوه بأنواع العبادة".[4]

ب- أما قوله الواحد الذي لا مثيل له ولا جزء ولا تركيب، فهذه الألفاظ محدثة، وليس لها أصل من الكتاب والسنة، ولم يقل بها أحد من السلف، وهي من الألفاظ المشتملة على حق وباطل، ولا بد من معرفة مراد قائلها، فلو كان المراد منها نفي ما يليق بجلاله من الأسماء الحسنى والصفات العلى فباطل ومردود، وإن أُريد بنفي الجزء، أي نفي افتقار الأجزاء بعضها إلى بعض، وأُريد بنفي التركيب، نفي كونه مفتقرا فركبه غيره، ومركباً بمعنى يقبل

---

[1] يقول الزمخشري: ﴿**وَهُوَ الْعَلِيُّ**﴾ "العلي الشأن، الْعَظِيمُ الملك، والقدرة" الكشاف، ج301/1، ومثله قول القاضي عبد الجبار، في المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج256/5.

[2] انظر: توضيح الكافية الشافية، السعدي، ص181، اللآلئ البهية، آل الشيخ، ج478/1.

[3] تحقيق التفسير، الإيجي، ص676-377.

[4] تفسير تيسير الكريم الرحمن، للسعدي، ص1114.

الانفصال والتفرق، أو مركباً من أبعاض قابلة للانقسام، فإن كان المراد بنفي الجزء والتركيب هذه المعاني فهي حق والله سبحانه وتعالى منَّزه عنها.[1]

4. تأويله اسم الله– سبحانه– «الظاهر والباطن»، خلاف ما فسره النبي ﷺ، فعند تفسيره لقوله تعالى:﴿ **الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ** ﴾[الحديد:3] قال الإيجي:" الظاهر وجوده لما في كل شيء، دليل على أنه واحد، والباطن باعتبار حقيقته لعجز العقول عن إدراك كنهه ..."[2]، وقال أيضاً:" الظاهر: المعلوم بالأدلة القاطعة، وقيل الغالب، والباطن: المحتجب عن الحواس، وقيل العالم بالخفيات".[3]

المناقشة:

قول الإيجي هذا مصادم لما فسَّره النبي ﷺ:" **اللهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ ، اقْضِ عَنَّا الدَّيْنَ، وَأَغْنِنَا مِنَ الْفَقْرِ**"[4]، قال الشيخ حافظ الحكمي رحمه الله شارحاً :" ... وظاهريته سبحانه، فوقيته وعلوه على كل شيء، ومعنى الظهور يقتضي العلو، وظاهر الشيء هو ما علا منه وأحاط بباطنه، وبطونه سبحانه إحاطته بكل شيء بحيث يكون أقرب إليه من نفسه ...، فما من ظاهر والله فوقه، وما من باطن إلا والله دونه".[5]

5. تأويله اسم الله– سبحانه–«الرحمن والرحيم»، يقول:" الرحمن والرحيم بنيا للمبالغة في الرحمة ...، ولما استحال نسبة الرحمة اللغوية إلى الله سبحانه؛ لأنها رقة وانعطاف، يقتضي التفضل والإحسان؛ لأنها انفعال أخذت باعتبار الغاية؛ لأنها من قبيل الفعل".[6]

المناقشة:

لما كان الإيجي يثبت سبعة صفات دل عليها العقل، فهو يرجع كل الصفات على تلك الصفات السبعة، فالرحمة والرضا وغيرها يرجع تفسيرها إلى معنى الإرادة، وهذا ما فسر به اسما الرحمن الرحيم فقال:" الرحمن الرحيم: أي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الإرادة"[7]،

---

[1] انظر: درء التعارض، ابن تيمية، ج280/1، الصفدية، ابن تيمية، ج106/1.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص508.

[3] المواقف، الإيجي، ص336.

[4] صحيح مسلم، مسلم، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار/ ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، 2084/4: رقم الحديث 2713.

[5] معارج القبول، الحكمي، ج96/1-97.

[6] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص100-101.

[7] المواقف، الإيجي، ص334.

وسبب آخر لتأويل الإيجي لصفة الرحمة، وهو أنه لمَّا كانت صفة الرحمة باعتبار آثارها صفة فعلية، وقد تقدم أنه لا يرى إثبات الصفات الفعلية؛ لئلا تحل به الحوادث، ونفيه للتسلسل في المفعولات والآثار في الماضي، ذهب إلى تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وعليه فلو أثبت صفة الرحمة واعتبارها صفة لازمة لذاته، لحلَّت به الحوادث، لذلك يرد مدلول اسم الرحيم والرحمن المتضمن لصفة الرحمة إلى معنى الإرادة، وما سبق من كلامه تأويل باطل لما يلي:

أ- إن هذا التأويل فيه صرف للفظ عن مدلوله، وعن ظاهر اللغة، فإن اسما الرحمن الرحيم، من الأسماء الثابتة له سبحانه، وتضمنا إثبات صفة الرحمة، وهذان الاسمان كثر ورودهما في القرآن الكريم، وكان جبريل يستفتح بهما كل سورة عند نزوله بالقرآن، فهذان الاسمان دالان على كمال الرحمة، وجميع ما في العالم العلوي والسفلي من منافع وخيرات، وما صرف عنهم من المكاره والنقم والأخطار كلها من آثار رحمته سبحانه، وهو أرحم الراحمين[1]، وصفة الرحمة- المشتقة من اسمه الرحمن الرحيم- هي من الصفات القائمة به سبحانه، وهي من الصفات الذاتية الفعلية، فهي ذاتية باعتبار ملازمتها للذات ولا تنفك عنه، وفعلية باعتبار أثر تلك الصفة في خلقه جل وعلا.[2]

ب- تفسير صفة الرحمة بالإرادة باطل ومبتدع؛ لأن الرحمة صفة مستقلة قائمة بذاته- سبحانه وتعالى-، والإرادة كذلك صفة مستقلة قائمة بذاته، كما أن السمع والبصر يختلفان عن العلم[3]، وعلى فرض التسليم بأن المراد بالرحمة الإرادة؛ لأن الرحمة رقة وانعطاف والله منزه عن ذلك، فيقال الإرادة لا تكون إلا لعلاقة بين المريد والمراد، وإرادة المريد للمراد تقتضي حاجته إليه[4]، وهذا لا يقوله الإيجي؛ لأنه نقص في حق الله تعالى، فهو إما أن يثبت صفة الرحمة كما أثبتها السلف مستقلة عن الإرادة، أو يذهب إلى تأويل صفة الإرادة، كما أوَّل صفة الرحمة.

ت- قوله بأنَّ الرقة والانعطاف من لوازم المخلوق، والله منزه عنها وهي منتفية في حقه سبحانه، هذا باطل فالرحمة تكون من القوي للضعيف، فلا تستلزم رقة ولا ضعفا، بل قد تكون مع غاية القدرة والعزة، فالإنسان القوي يرحم ولده الصغير، وأبويه الكبيرين، وهذا التفسير منه ناشئ عن قياس الخالق على المخلوق وهو باطل وهو سر ضلال الجهمية، ثم هذا التفسير موافق لتأويل الجهمية، والمعتزلة، والعقل دل على إثبات اسمي الرحمن والرحيم دلالة قاطعة،

---

[1] انظر: فقه الأسماء الحسنى، البدر، ص102-103.

[2] انظر: بدائع الفوائد، ابن القيم، ج1/ 28.

[3] انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج521/1.

[4] انظر: الصفات الإلهية، الجامي، ص285.

فهذه النعم المشاهدة، وهذه النقم التي يصرفها الله سبحانه، سببها رحمته سبحانه، ولو لم يكن موصوفاً بالرحمة، لما أعطاهم النعم، ودفع عنهم النقم.[1]

6. تأويله اسم الله– سبحانه– «الغفار»، قال:" الغفار المريد لإزالة العقوبة"[2]، وهذا ليس بصحيح؛ فاسم الغفار وما تضمنه من صفة المغفرة شيء، والإرادة شيء آخر، وتفسير الصفة بصفة باطل، كما تقدم في اسم الرحمن والرحيم.

7. تأويله اسم الله– سبحانه– «النور» قال الإيجي عند تفسير قوله تعالى:﴿ **اللَّـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[النور:35]:" النور في الأصل كيفية تدرك بالباصرة أولاً، ثم يدرك غيره بواسطته، كالكيفية الفائضة من الشمس على الأجرام الكثيفة، فلا يمكن إطلاقه على الله سبحانه حقيقة بل على سبيل الإضمار...، أو المجاز"[3]، وقال:" النور:–أي– الهادي"[4]، وقال:" يُقال لمن يُرجع إلي تدبيره أنه نور القوم للإهتداء به في الأمور".[5]

المناقشة:

أ– تأويل النور بالهادي، ونفيه إطلاق هذا الاسم على الله سبحانه، غير صحيح ولا يسلَّم به، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" قال المعترض في" الأسماء الحسنى" النور الهادي يجب تأويله قطعاً؛ إذ النور كيفية قائمة بالجسمية وهو ضد الظلمة وجل الحق سبحانه أن يكون له ضد ...، فنقول أما قوله يجب تأويله قطعا، فلا نسلم أنه يجب تأويله ولا نسلم أن ذلك لو وجب قطعيٌّ؛ بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم وهذا مذهب السلفية، وجمهور الصفاتية من أهل الكلام، والفقهاء، والصوفية وغيرهم، وهو قول أبي سعيد بن كلاب ذكره في الصفات ورد على الجهمية تأويل اسم النور، وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية".[6]

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج118/6، الصفات الإلهية، الجامي، ص284، شرح الواسطية، ابن عثيمين، شرح الواسطية، الهراس، ص52، ص154، اللآلئ البهية، آل الشيخ، ج314/1–315.

[2] المواقف، الإيجي، 334.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص131.

[4] المواقف، الإيجي، ص336.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص131.

[6] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 374، 379.

ب- قوله سبحانه:﴿ **اللَّـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾،" أفاد تسمية الرب سبحانه نوراً، وبأن له نوراً مضافاً إليه، وبأنه نور السماوات والأرض، بأن حجابه النور "[1]، قال العلامة السعدي: " **النور نوعان:**

نور حسي: وهو ما اتصف به من النور العظيم، الذي لو كشف الحجاب عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ونور جلاله ما انتهى إلهي بصره من خلقه، كالحديث الذي رواه أبو موسى الأشعري- رضي الله عنه- عن النبي ﷺ فقال:" **حِجَابُهُ النُّورُ- وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ: النَّارُ- لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**"[2] وهذا النوع لا يمكن التعبير عنه إلا بحديث النبي ﷺ المؤدية لهذا المعنى العظيم...

نور معنوي: وهو النور الذي نور قلوب أنبيائه، وأصفيائه، وأوليائه، وملائكته، من أنوار معرفته وأنوار محبته، فإن لمعرفته في قلوب أوليائه المؤمنين أنواراً بحسب ما عرفوه من نعوت جلاله، وما اعتقدوه من صفات جماله ...".[3]

ثانياً: موقف الإيجي من الصفات العُلى.

يظهر موقف الإيجي من صفات الله العلية من خلال عدة مسائل:

المسألة الأولى: موقفه من زيادة الصفات على الذات.

قال الإيجي رحمه الله:" ذهب الأشاعرة، إلى أنَّ له صفات زائدة؛ فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة"[4]، هذه أيضا من المسائل الحادثة التي قالها أهل الكلام، يقول الشيخ محمد أمان الجامي:" وهذا أيضا من الأساليب التي أحدثها علماء الكلام، ولا عهد لعلماء السلف بهذا الأسلوب، بل السلف يكرهون مثل هذه الألفاظ المجملة؛ رغبة منهم في الوقوف مع النصوص، وعدم الخروج منها في هذه المطالب الإلهية العظيمة"[5]، وقول الإيجي بأن الصفات زائدة على الذات فيه إجمال، ولا بد فيه من التفصيل؛ فلا يصحُّ إطلاقُ القول بأن الصفات هي ذات

---

[1] فقه الأسماء الحسنى، البدر، ص317.

[2] صحيح مسلم، مسلم، الإيمان/ باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، وفي قوله حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إلهي بصره من خلقه، 161/1: رقم الحديث 179.

[3] فتح الرحيم الملك العلام في علم العقائد والتوحيد، السعدي، ص74-75.

[4] المواقف، الإيجي، ص279.

[5] الصفات الإلهية، الجامي، ص209.

الموصوف، ولا زائدة على ذاته، فإن أُريدَ أن الله عز وجل، له ذات منفصلة عن الصفة، فباطل بلا شك، وإن أُريدَ أن الصفات لها معنى يُفهم منها غير ما يُفهم من الذات فهو صحيح أو أريد أن الصفات زائدة على ما أثبته النُّفاة من الذات، فليس هناك ذات منفصلة عن الصفات، بل الذات لا بد أن توصف بالصفات، وليس هناك ذات مجردة عن الصفات كما قال المعطلة.[1]

المسألة الثانية: الصفات التي أثبتها الإيجي وطريقته في إثباتها.

من الصفات التي ذهب الإيجي رحمه الله إلى إثباتها، سبع صفات، وهي: الإرادة، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والعلم، قال الإيجي:" ...، للعالم صانعاً قديماً ...، متصفٌ بجميعِ صفات الكمال، منَزَّهٌ عن جميع سمات النقص؛ فهو عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد لجميع الكائنات، متكلمٌ، حيٌّ، سميعٌ، بصيرٌ"[2]، قال الجرجاني شارح مواقف الإيجي:" ذهبت الأشاعرة ومن تأسَّى بهم إلى أنَّ له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس فهو سميع يسمع، بصير يبصر، حي بحياة".[3]

هذه الصفات السبعة التي أثبتها الإيجي هي ما استقر عليها مذهب الأشاعرة، وعلماء الأشاعرة المتقدمين كانوا أكثر إثباتاً للصفات من المتأخرين، فأبو بكر الباقلاني رحمه الله يُثبت الصفات السبعة، وزاد عليها بعض الصفات الذاتية الخبرية، كالوجه واليدين والعينين على الحقيقة دون تأويل، كما وأثبت رحمه الله صفة الاستواء والعلو، واستدل على علوه سبحانه بالقرآن، وأنكر على من عطل اللهَ سبحانه عن استوائه وعلوه، وأجاب عن شبهاتهم واستدلالاتهم[4]، وقد أشار شيخ الاسلام إلى إثباته لجملة من الصفات، يقول:" قال- أي الباقلاني- في كتابه الإبانة تصنيفه: فإن قال: فما الدليل على أن لله وجها ويدا؟ قيل له: قوله تعالى:﴿ **وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ﴾[الرحمن:27]، وقوله تعالى:﴿ **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾[ص:75]، فأثبت لنفسه وجهاً ويداً".[5]

وقد يبدو لإثبات الإيجي لتلك الصفات السبعة موافقته لمنهج السلف، ولكن عند التحقيق يتبين أن إثباته لتلك الصفات، مبني على أصوله الكلامية، فليس إثباته لها كإثبات جماهير أهل

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج336/3، ج326/5.

[2] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17.

[3] شرح المواقف، الجرجاني، ج68/3.

[4] انظر: التمهيد، الباقلاني، ص260- 262.

[5] الفتوى الحموية، ابن تيمية، ص203.

السنة لتلك الصفات، فما استقر عليه السلف، وتناقله الأئمة من بعدهم أنَّ تلك الصفات السبعة عدا صفة الحياة، لم يزل سبحانه متصفاً بها سبحانه أزلاً وأبداً وفق مشيئته واختياره، وهذا القول منهم مبني على جواز تسلسل الحوادث في الماضي، كما هو في المستقبل.[1]

وعليه فصفتا السمع والبصر مثلاً اتصف الله بها أزلاً، مع جواز تجدد المسموعات والمبصرات عليه سبحانه، ولا يلزم من ذلك حلول الحوادث بذاته سبحانه، كما بين شيخ الاسلام رحمه الله أنَّ الأدلة ثابتة في الزام المتكلمين بالإقرار بجواز قيام الحوادث بذاته سبحانه، يقول:" فإنا نقول: إنه يتحرك وتقوم به الحوادث والأعراض، فما الدليل على بطلان قولنا؟"[2]، وهذا القول منه مبني على القول بالتفريق بين جنس الحوادث وآحادها[3]، أما الإيجي فلما كان رأيه مستقرا على منع تسلسل الحوادث في الماضي، وما قرَّرَّه – سابقاً – أن ما حل به الحادث فهو حادث، فلو أثبت تجدد تلك الصفات مع وجود المخلوقات، لأصبحت حادثة، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث، فخرج بنتيجة وهي القول بأن الصفات قديمة أزلية ملازمة لذاته، فلا يلزم من وجود المبصرات والمسموعات تجدد سمعه وبصره، بل سمعه وبصره أزلي قديم – كما سيأتي تفصيله –.

---

[1] سبق بيان موقف المتكلمين من مسألة التسلسل، وبيان موقف جماهير أهل السنة ص146–147، وانظر ص142، 292–293.

[2] منهاج السنة، ابن تيمية، ج263/2. وقد ناقش شيخ الاسلام قول من منع قيام الحوادث به سبحانه مطلقا من المعتزلة وغيرهم فقال:" فإن قلتم لنا: قد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قالوا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل، ومن لم يقل إن البارئ يتكلم، ويريد، ويحب ويبغض ويرضى، ويأتي ويجيء، فقد ناقض كتاب الله تعالى. ومن قال: إنه لم يزل ينادي موسى في الأزل، فقد خالف كلام الله مع مكابرة العقل، لأن الله يقول:﴿ **فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ** ﴾[سورة النمل: 8] ، وقال:﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[سورة يس: 82]، فأتى بالحروف الدالة على الاستقبال ... مما يدل على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئا بعد شيء فنحن نقول به ...، فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم أن تكون الحوادث قامت به. قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطوائف، ومن أنكره فلم يعرف لوازمه وملزوماته" منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج381/2.

[3] انظر تفصيل كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في المبحث الأول من هذا الفصل، ص140.

أولاً: صفتا القدرة والإرادة.

يُعرف الإيجي رحمه الله القدرة بأنها: صفة قديمة أزلية، قائمة بذاته سبحانه وتعالى، بها يتمكن القادر من الإيجاد، وفق الإرادة.[1]

والإرادة: صفة أزلة قديمة، قائمة بذاته سبحانه تعالى، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع دون الآخر بالاتفاق.[2]

يرى الإيجي رحمه الله من خلال تعريفه لصفتي القدرة والإرادة، أنهما صفتان أزليتان، حتى يحل الإشكال الذي ظهر له بعد أن قرر أن تجدد تلك الصفات يستلزم حدوثها، فيرى أن تلك الصفتين أزليتان دون أن يتجدد لله عند وجود المقدورات والمُرادات أي صفة، مما قوّى ذلك حجة الفلاسفة على المتكلمين للقول بقدم العالم، وقد أورد الإيجي حجة الفلاسفة القائلون بأن القدرة متعلقة بالمقدور وعليه يلزم عندهم-أي الفلاسفة- قدم الأثر[3]؛ لأن المؤثر أزلي وهو مستجمع لشرائط التأثير، وقدرته أزلية، فلا يجوز تخلف الأثر عنه[4]، فلم يجد الإيجي جوابا إلا القول بأن التغير الحادث في الآثار، أو المفعولات إنما هو من باب الإضافات[5]، ولا يقع التجدد في أصل صفة القدرة والإرادة، والإضافات لا يصدق عليها اسم الحادث، وإن صدق عليها اسم المتجدد[6]، والدافع لقوله هذا هو تنزيه الله عز وجل عن حلول الحوادث به.

وعليه فحقيقة إثباته لصفة الإرادة، والقدرة مخالفة لإثبات السلف لها، فتلك الصفتان من الصفات الثابتة له سبحانه وتعالى، فهو سبحانه متصف بالقدرة والإرادة منذ الأزل، ولم تزل تلك الصفات قائمة بذاته سبحانه موافقة لمشيئته، وليس في الكتاب والسنة ما يمنع تجدد تلك الصفتان، بل ظاهر القرآن صريح في تجدد تلك الصفات، مع وجود المرادات والمقدورات، مع اتصافه بهما أزلاً، يقول شيخ الاسلام عند حديثه عن صفة الإرادة:" وإرادته وإن كانت من لوازم ذاته كحياته وعلمه، فإن إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضي: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ**

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص150، شرح المواقف، الجرجاني، ج85/3، تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص265.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص148، 291.

[3] انظر: المصدر السابق، ص281.

[4] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج83/3.

[5] انظر: المواقف، الإيجي، ص277.

[6] وقد سبق بيان بطلان هذه الدعوى والرد عليها في الرد الثاني على أدلة الحدوث ص141-142، 292-293.

شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[يس:82]، وهو إنما أراد هذا الثاني بعد أن أراد قبله ما يقتضي إرادته، فكان حصول الإرادة اللاحقة بالإرادة السابقة".[1]

ويقول الشيخ صالح آل الشيخ:" أهل السنة والجماعة يخالفون في هذا، فيقولون إن إرادة الله جل وعلا متجددة ، فما من شيء يحدث في ملكوت الله إلا وقد شاءه الله جل وعلا حال كونه، كما أنه جل وعلا شاءه في الأزل، فمشيئته في الأزل بمعنى إرادة إحداثه في الوقت الذي جعل الله جل وعلا ذلك الشيء يحدث فيه، فإرادته للأشياء جل وعلا القديمة ليست إرادة ومشيئة تنفيذية في وقتها، فلهذا نقول الإرادة من حيث هي صفة قديمة، لكن من حيث تعلقها بالمعين هذا متجددة"[2]، والفرق بين هذا القول وقول الإيجي، أن الإيجي يمنع تجدد تلك الصفات، بل يرى أنها أزلية قديمة، وحجته في ذلك أن التجدد يستلزم الحدوث، فيمتنع قيام الحوادث به سبحانه.

ثانياً: صفة الحياة.

يرى الإيجي رحمه الله أن تلك الصفة من الصفات الثابتة له سبحانه، بل قال إن اثبات تلك الصفة مما اتفق عليه الناس، ولم يُعرف لها مخالف، قال الإيجي:" المقصد الرابع في أنه تعالى حي: هذا مما اتفق عليه الكل؛ لأنه عالم قادر، وقد أطبقوا أيضا عليه، وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة"[3]، وقول الإيجي قد وافق فيه أئمة السنة، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" فهذا دليل مشهور للنظار، يقولون: قد عُلم أن من شرط العلم والقدرة الحياة، فإن ما ليس بحيٍّ يمتنع أن يكون عالماً؛ إذ الميت لا يكون عالماً، والعلم بها ضروري"[4]، وصفة الحياة من الصفات الثابتة وقد تظافرت أدلة النقل على إثبات تلك الصفة، قال تعالى:﴿ **اللَّـهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** ﴾[آل عمران:2]، وقال تعالى:﴿ **هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۗ الْحَمْدُ لِلَّـهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾[غافر:65]، وقال النبي ﷺ:" **أَنْتَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ، وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ يَمُوتُونَ**".[5]

وهذه الصفة العظيمة متضمّنة لجميع صفات الكمال اللائقة بجلال الله وعظمته، يقول الإمام ابن القيم:" فإن صفة الحياة متضمنة لجميع صفات الكمال مستلزمة لها، وصفة القيومية

---

[1] جامع الرسائل، ابن تيمية، ج39/2.

[2] اللآلئ البهية، آل الشيخ، ج283/1.

[3] المواقف، الإيجي، ص290.

[4] شرح الأصبهانية، ابن تيمية، ص451.

[5] صحيح مسلم، مسلم، الذكر/ التعوذ من شر ما عُمِل ومن شر ما لم يُعمَل، 2086/4: رقم الحديث 2717.

متضمنة لجميع صفات الأفعال، ولهذا كان اسم الله الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى: هو اسم الحي القيوم".[1]

ثالثاً: صفة السمع والبصر.

يرى الإيجي رحمه الله أن صفة السمع والبصر من الصفات الثابتة، وهي زائدة على الذات، وأنها صفتان أزليتان قديمتان فقط، وليس لهما تعلق بمشيئته واختياره، ولما ذكر أن سمعه وبصره أزلي اعتُرض عليه بأنَّ اثبات السمع والبصر في الأزل لا يُعقل دون وجود مسموعات ومبصرات[2]، ومعناه أن اثبات السمع والبصر في الأزل مع عدم وجود المسموعات والمبصرات غير معقول، فإما أن توجد تلك المسموعات والمبصرات في الأزل فتكون أزلية، أو أن تكون حادثة فيكون السمع والبصر متعلق بشيء معدوم، فيلزم منه انتفاء صفة الصفة السمع والبصر، فلم يجد الإيجي جواباً إلَّا القول بأنَّ:" انتفاء التعلُّق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا"[3]، بمعنى أن انتفاء تعلق صفة السمع والبصر بالمسموعات والمبصرات في الأزل، لا يلزم منه انتفاء الصفة، كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوهما عن الإدراك في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلا في ذلك الوقت[4]، وعليه فإن الإيجي يرى أن الله عز وجل موصوف بالسمع والبصر في الأزل، لكنه لم يسمع ولم يبصر إلا بعد وجود المبصرات والمسموعات[5].

أما عن تفسيره لصفة السمع والبصر، فقد ذهب إلى تفسيرها بالعلم، كما في قوله تعالى:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:11]، قال:" ... وكونه سميعاً، بصيراً، عالماً، بالمسموعات والمبصرات، لا الإدراك على الوجه الحاصل للإنسان"[6]، ومثله عند قوله تعالى:﴿ **يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ**﴾، حتى قوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّـهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[غافر: 20]، قال الإيجي:" والوصفُ بالسمعِ والبصرِ؛ لتقرير العلم بخائنة الأعين"[7]، وبنحوه قال في المواقف.[8]

---

[1] زاد المعاد، ابن القيم، ج187/4.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص293.

[3] انظر: المصدر السابق، ص293.

[4] انظر: شرح المواقف للإيجي، الجرجاني، ج103/8.

[5] انظر: اثبات الأشاعرة صفتي السمع والبصر لله تعالى، السندي، ص21.

[6] تحقيق التفسير للإيحي، البلادي ، ص562.

[7] المصدر السابق، ص484.

[8] انظر: المواقف، الإيجي، ص293.

ومما يؤخذ على الإيجي في تلك الصفتين وظهر فيه مخالفته لمنهج السلف في هذا الباب:

أولاً: اتصاف الله عز وجل بأصل صفة السمع والبصر في الأزل، دون تعلق تلك الصفتان بالمسموعات والمبصرات، مما يستلزم–على قوله– تعطل تلك اتصافه بهما قبل وجود المخلوقات.

ثانياً: تفسيره صفة السمع والبصر بالعلم.

ومناقشته بما يلي:

1– ما يراه من أن اتصاف الله عز وجل بأصل صفة السمع والبصر في الأزل دون تعلُّق تلك الصفة بالمسموعات والمبصرات، وهو معنى قوله:" انتفاء التعلُّق لا يستلزم انتفاء الصفة"[1]، قوله هذا باطل وهو تماماً كقول فخر الدين الرازي:" إن السمع والبصر صفتان مستعدتان لإدراك المسموعات والمبصرات عند وجودها، فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر "[2]، وكلا القولين مفادهما أن الله عز وجل كان معطلاً عن اتصافه بتلك الصفتين، حتى وجدت المخلوقات، ولما قال الإيجي بأن تلك الصفتين أزليتين حيث لم يوجد مخلوقات، أصبح تعلق تلك الصفتان بشيء معدوم وهذا باطل، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" وقد دلَّ الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم، كما قال تعالى:﴿ **قَدْ سَمِعَ اللَّـهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّـهِ وَاللَّـهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ إِنَّ اللَّـهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[المجادلة:1]"[3]، وعليه فإما أن يقول الإيجي بقدم المسموعات والمبصرات حتى تتعلق صفة السمع والبصر اللائقة به سبحانه بتلك المسموعات والمبصرات، أو أن يقول أنَّ صفة السمع والبصر ليست أزلية، أما أن تتعلق تلك الصفتان بشيء معدوم، أو أن يكون الله سبحانه معطلاً عن كماله–اتصافه بالسمع والبصر– في وقت ثم اتصف بالكمال اللائق به بعد ذلك، فهذا محال وباطل ولا يليق بالله عز وجل، وقوله هذا مبني على نفيه التسلسل، وقيام الحوادث به سبحانه؛ لأنه يعتقد أن ما يكون بمشيئة الله حادثاً، والله تعالى لا تقوم به الحوادث.

---

[1] المواقف، الإيجي، ص293.

[2] الأربعين في أصول الدين، الرازي، ص243.

[3] الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص465.

2- الذي عليه أئمة السلف، أن صفة السمع والبصر من الصفات الذاتية الفعلية، فهو وإن كان سبحانه متصف بالسمع والبصر أزلاً، إلا أنه تلك الصفتان قائمتان به سبحانه، فلم يأت عليه زمان كان معطلاً عن كماله اللائق به من اتصافه بالسمع والبصر، وقصر الإيجي على اتصافه سبحانه وتعالى بالسمع والبصر أزلاً فقط دون أن تتعلق تلك الصفة باختياره ومشيئته باطل، ومردود بقوله تعالى:﴿ **قَدْ سَمِعَ اللَّـهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّـهِ** ﴾[المجادلة:1]، ومعلوم أن سبحانه وتعالى أخبر أنه يسمع بصيغة المضارع الدالة على الحال وهذا فيه اثبات للفعل، وقد ناقش شيخ الاسلام رحمه الله المانعين من حدوث تلك الصفة مع تجدد المسموعات والمبصرات، يقول:" المقصود هنا أَنَّه إذا كان يسمع ويبصر الأَقوال والأعمال بعد أَن وجدت؛ فإمَّا أَن يُقال: إنَّه تجدّد شيء، وإمَّا أَن يُقَال: لم يتجدَّد شيء، فَإن كان لم يتجدَّد، وكان لا يسمعها ولا يبصرها، فهو بعد أَن خلقها لَا يسمعها، ولا يبصرها، وإن تجدد شيء: فإما أن يكون وجوداً أو عدماً، فإن كان عدما فلم يتجدد شيء، وإن كان وجوداً، فإمَّا أن يكون قائماً بذاتِ الله، أو قائماً بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى، فيتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله وهذا لا حيلة فيه".[1]

3- تفسيره صفة السمع والبصر بالعلم، تأويل مذموم، وبطلانه ظاهر؛ لأن الفرق بين السمع والبصر وبين العلم معلوم بداهة، وكل عاقل يفرق بين علمه بالشيء، وبين رؤيته، وسمعه، والأصم يعلم أن الناس تتكلم، ولكن لا يسمعهم، والأعمى يعلم بوجود الأشياء لكنه لا يراها، والنبي ﷺ حقق إثبات سمعه وبصره سبحانه على الحقيقة، فعن أبي يونس سليم بن جبير مولى أبي هريرة رضي الله عنه، قال:" سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية:﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**﴾، إلى قوله تعالى:﴿ **سَمِيعًا بَصِيرًا** ﴾[النساء:58]، قال:" رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه" قال أبو هريرة:" رأيتُ رسول الله ﷺ يقرؤُهَا ويضعُ إِصبَعَيه" قال ابن يونس قال المقرئ: يعني إن الله سميعٌ بصيرٌ، يعني أن لله سمعاً وبصراً، قال أبو داود: وهذا رد على الجهمية"[2]، قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله:" قال البيهقي: وأراد بهذه الإشارة تحقيق إثبات السمع والبصر لله ببيان محلهما من الإنسان، يريد أن له سمعاً وبصراً لا أن المراد به العلم، فلو كان كذلك لأشار إلى القلب؛ لأنه محل العلم".[3]

---

[1] جامع الرسائل، ابن تيمية، ج17/2-18.

[2] سنن أبي داود، أبو داود، السنة/ باب في الجهمية، 233/4: رقم الحديث 4728، قال الألباني:" صحيح الإسناد". صحيح وضعيف سنن أبي داود، الألباني، ص709.

[3] فتح الباري، ابن حجر، ج373/13.

ومما وقع فيه الإيجي رحمه الله من التناقض إثباته للسمع والبصر بأدلة النقل، قال:" المقصد السادس: في أنه تعالى سميع بصير، السمع دل عليه، وهو مما عُلم بالضرورة من دين محمد ﷺ، والقرآن والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله"[1]، أما التأويل فقد قال به حيث أوَّل صفة السمع والبصر بالعلم، أما اعتماده في اثبات السمع والبصر على أدلة النقل فحق، ولكن يتعارض مع ما قرره سابقاً من أن أدلة النقل ظنية وليست يقينية، والآمدي قد سبق أن انتقد مسلك أصحابه الذين اعتمدوا على أدل النقل في اثبات تلك الصفتان، يقول:" وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات السمع، والبصر لله تعالى إلى ظواهر واردة في الكتاب والسنة، منها ما يدل على كونه سميعاً بصيراً، كقوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[الحج:75]، ومنها ما يدل على نفس السمع والبصر، كقوله تعالى:﴿ **إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وأَرَى**﴾[طه:46]، إلى غير ذلك من الظواهر، وهى غير مفيدة لليقين، ولا خروج لها عن الظن والتخمين، والتمسك بما هذا شأنه في إثبات الصفات النفسية، وما يطلب فيه اليقين ممتنع".[2]

رابعاً: صفة العلم.

يُثبت الإيجي صفة العلم لله عز وجل، فيقول:" فهو عالم بجميع المعلومات"[3]، وعند قوله تعالى:﴿ **وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ**﴾[الأنعام:59]، قال الإيجي:" والمراد علمه سبحانه بجميع المعلومات"[4]، وقال في المواقف في إثبات صفة العلم:" البحث الأول في إثباته، وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء، وإنما نفاه شرذمة لا يعبأ بهم"[5]، وإثباته لأصل صفة العلم صحيح، لكنه يرى أن تلك الصفة أزلية قديمة، لا يطرأ عليها تغيُّر وتجدُّد مع وجود المعلومات، وإنما التغير إضافي ويكون في التعلقات، ولما ناقش الإيجي كلام الفلاسفة منكري علم الله بالجزئيات المتغيرة، قال:" مُنِع لزوم التغير فيه(أي في أصل الصفة)، بل في الإضافات"[6]، قال الجرجاني معلقاً على كلام الإيجي:" منع لزوم التغير فيه بل التغير إنما في الاضافات؛ لأن العلم عندنا إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم، وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة، بل في مفهوم اعتباري

---

[1] المواقف، الإيجي، ص292.

[2] أبكار الأفكار، الآمدي، ج410/1.

[3] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص640.

[5] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص285.

[6] المواقف، الإيجي، ص288.

وهو جائز"[1]، ولما قالت المعتزلة أن الله سبحانه لو كان متصفاً بصفة علم زائدة على ذاته، لزم أن يكون له علوم غير متناهية، فكان جواب الإيجي أن التعدد في التعلقات العلمية، وهي إضافية، فيجوز عدم تناهيها، وأما ذات العلم فواحدة، بمعنى أن علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات[2].

مناقشة الإيجي في موقفه من صفة العلم.

1- قول الإيجي بالتعلقات[3] في باب الصفات وغيرها من تلك الألفاظ، فهي من العبارات المحدثات التي لم يقل بها أحد من أئمة السلف بدءا بأصحاب النبي ﷺ ثم من تبعهم، وقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمة الله قاعدة مهمة في عدم اطلاق مثل تلك الألفاظ لاسيما إذا رُدَّ بها أصول ثابتة عند السلف، قال:" فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقاً وباطلاً نسبوه إلى البدعة أيضاً، وقالوا: إنما قابل بدعة ببدعة، ورداً باطلاً بباطل".[4]

وقوله بأن التجدد يحصل في التعلقات- وقد سبق أن هذه التعلقات عند الإيجي هي تعلقات عدمية- لا في أصل الصفة لا يُسلَّم به، والذي دفعه إلى هذا القول ما قرره من نفي قيام الحوادث به سبحانه وقد سبق أن رُدَّ عليه، ولو كان يقصد بالتعلقات أمراً وجودياً؛ لأثبت علماً أزلياً قائماً بذات الله عز وجل، ولأثبت أيضاً علماً متجدداً متعلقاً بالمعلومات، والشبهة عنده هي

---

[1] شرح المواقف، الجرجاني، ج85/8. علَّق السايلكوتي على كلام الجرجاني هذا فقال:" قوله (بل في مفهوم اعتباري وهو جائز) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها". شرح المواقف للجرجاني مع حواشيه، ج85/8.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص290، وشرح المواقف، للجرجاني، ج90/8.

[3] قال البيجوري:" التعلق: طلب الصفة أمراً زائداً على الذات يصلح لها" ثم ذهب إلى تقسيم التعلق إلى أربعة أقسام:" الأول: ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والإرادة، لكن تعلق الأولى تعلق إيجاد وإعدام، وتعلق الثانية تعلق تخصيص. الثاني: ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام، لكن تعلق الأول تعلق انكشاف، وتعلق الثاني تعلق دلالة. والثالث: ما يتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر والإدراك إن قيل به. الرابع: ما لا يتعلق بشيء وهو الحياة" جوهرة التوحيد، البيجوري، ص124.

[4] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج254/1.

أن القاعدة عند المتكلمين أن العلم تابع للمعلوم، فما علم الله وجوده واجب الوجود، أي لا بد أن يكون موجودا، وما علم الله عدمه واجب العدم؛ لأن هذه هي متعلقات العلم.[1]

2- الذي عليه جمهور أهل السنة أن علم الله عز وجل المتصف به نوعان: النوع الأول: علم أزلي، كعلمه بالكائنات وبما يقع من الخلق، قبل وجودها، فهو عالم بما لم يكن ولا يكون أن لو كان كيف كان يكون[2]، وهذا النوع لا يترتب عليه المدح والذم، ولا الثواب ولا العقاب، وهذا العلم- الأزلي- يثبته أهل الكلام من الأشاعرة، وأثبته الإيجي-كما سبق-، والنوع الثاني: العلم اللاحق المتجدد، وهو الذي يكون بعد وقوع الحوادث، ويتعلق بالمعدوم بعد وجوده، وبعد أن أخرجهم إلى هذه الدار، وبعد أن أمرهم، ونهاهم، وابتلاهم، وبعد وقوع أفعال المكلفين، حتى ظهر فيهم سابق علمه وبالغ حكمته، وهو العلم الذي يترتب عليه المدح، والذم، والثواب، والعقاب.[3]

3- إثبات الإيجي قِدَم وأزلية صفة العلم أصاب به، لكنه أخطأ من حيث نفيه تجدد تلك الصفة مع تجدد المعلومات؛ لأن إثبات تجددها يستلزم حدوثها، كما قالت به الجهمية، وهذا لم يقل به أحد من أئمة السلف، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" من أعظم الضلال والجهل أن ينفي النافي علم رب العالمين، بمخلوقه، لكون ذلك يستلزم ما يسمونه تغيراً وحلول حوادث، ثم نفي هذا المعنى لم يذهب إليه أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، وإنما يوافقهم عليه الجهمية، ومن تلقاه عن الجهمية من الكلابية ونحوهم، فلا يُقرُّ بنفي ذلك إلا من هو من أهل الكلام المبتدع المذموم المحدث في الإسلام، ومن تلقاه عنهم جهلاً بحقيقته ولوازمه"[4]، ويقول ابن تيمية رحمه الله أيضاً:" بل المتجدد علم بكون الشيء ووجوده وهذا العلم غير العلم بأنه سيكون ...، وعامة السلف وأئمة الحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النص"[5]، ويُلاحَظ من كلام شيخ الاسلام ابن تيمية أن يفرق بين علم الله الأزلي، وعلمه الحادث مع تجدد المعلومات.

4- قوله أن التغير في الاضافات لا في أصل العلم، فيقال أن التغير الحاصل في صفة العلم، إنما هو في أصله، وليس في الاضافات كما قال، وهذا ما ثبت بأدلة النقل، والعقل،

---

[1] انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، العروسي، ص41-52.

[2] قاله الإمام عبد العزيز بن يحي الكناني المكّي، الذي ناظر بشرا المريسي في حضرة المأمون، انظر: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، الكناني، ص113.

[3] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8/496، المنة الرضية في شرح الدرة المضية، الأثيوبي، ص397، شرح الورقات، الشثري، ص49.

[4] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج10/187.

[5] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8/496.

وكلام السلف، وأئمة الحديث، فإن العلم الحادث بعد وجود المعلومات، هو علم زائد عن العلم السابق، وتسمية ذلك تغيراً أو حلولا لا يمنع من القول به ما دام أنه دال على الكمال اللائق به سبحانه من غير نقص، ودلالة القرآن والسنة تعضده[1]، كما قال تعالى:﴿ **وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ** ﴾[البقرة:143]، وقوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا** ﴾[الكهف:12]، فهذا العلم متعلق بالمعدوم بعد وجوده، وهو متجدد، وهذا الذي عليه عامة المفسرين، والسلف، وأئمة السنة والحديث، وهذا التجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النَّص، وقد نُقِل نفيه عن الحارث المحاسبي، مما دفع الإمام أحمد رحمه الله إلى هجره[2]، ولا يقتضي وقوع التجدد في علم الله عز وجل، مع وجود المحدثات، أن يسبق هذا العلم جهل، فإن الله عز وجل منزَّهٌ عن ذلك، وهو متصف بالعلم أزلاً وأبداً، قال الإمام ابن القيم:" والله سبحانه قد علم قبل أن يوجد عباده أحوالهم، وما هم عاملون، وما هم إليه صائرون، ثم أخرجهم إلى هذه الدار ليظهر معلومَه، الذي عَلِمَه فيهم كما علمه، وابتلاهم من الأمر والنهي، والخير والشر، بما أظهر معلومه، فاستحقوا المدح والذم، والثواب والعقاب، بما قام بهم من الأفعال والصفات المطابقة للعلم السابق ...".[3]

خامساً: موقفه من صفة الكلام، القرآن.

ذهب الإيجي إلى أن الله مُتكلمٌ، ومن المعلوم أن علماء الأشاعرة المتقدمون والمتأخرون قد أطبقوا على أن الله عز وجل متكلمٌ، ولا نزاع بينهم في إثبات تلك الصفة[4]، ولكنهم اختلفوا في حقيقته، وحدوثه، وقدمه، قال الإيجي:" المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم، والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام: تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام"[5]، وعند تفسير الإيجي قوله تعالى:﴿ **وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ**﴾[الأعراف:143]، يقول:" والآية تدل على أن الله كلَّم موسى، ومذهب السنة والجماعة أنَّ كلام الله صفة مغايرة

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج304/16

[2] انظر: المصدر السابق، ج496/8.

[3] شفاء العليل، ابن القيم، ج149/1.

[4] انظر: التمهيد، البلاقلاني، ص26، لمع الأدلة، الجويني، ص102، الإرشاد، الجويني، ص93، نهاية الأقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص276، الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص67، معالم أصول الدين، الرازي، ص65، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ص172، الأربعين في أصول الدين، للرازي، ج244/1، أبكار الأفكار، الآمدي، ج353/1، تحفة المريد، البيجوري، ص82.

[5] المواقف، الإيجي، ص293، شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17.

لهذه الحروف والأصوات، وهي قديمة، وفي كيفية السماع وجهان: مذهب الشيخ أبي الحسن أنه سمع تلك الصفة؛ لأنه ثبت رؤية ذاته مع أنه ليس بجسم ولا عَرَض، فكذلك كلامُه وإن لم يكن صوتاً ولا حرفاً صح أن يُسمع، وقال أبو منصور الماتريدي من أصحاب أبي حنيفة: الذي سمعه[موسى] أصوات وحروف مقطعة مؤلفة قائمة بالشجرة، لا تلك الصفة القديمة، والمعتزلة لم يثبتوا لله غير تلك الحروف مخلوقة في الشجرة، والحنابلة والحشوية على أنها قديمة وهو مكابرة للعقل، فإن الحروف المتقدم بعضها على بعض كيف يُقال بقدمها، والكرامية قالوا بذلك ....، وتمام البحث عنه في كتب الكلام ثم الأصح أن كلام الله مع موسى وحده كظاهر اللفظ ....، وروي أن موسى كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة، وفيه إشارة إلى أنَّه نوع آخر من الكلام، وبه فرق بينه وبين كلام غير الله"[1]، وحاصل مُعتقد الإيجي في صفة الكلام يتبين من خلال أمور عدة:

أولاً: حقيقة كلام الله تعالى، وأنه كلام قائم بالنفس، ليس بحرف ولا صوت. يقول:" فإذن- الكلام- هو صفة ثالثة قائمة بالنفس"[2]، وإذا كان كلامه قائم بالنفس فلا بد وأن ينفي كون كلامه سبحانه بصوت وحرف؛ لأنهما -عنده- من لوازم المحدثات، وهو بهذا قد وافق المعتزلة كما صرَّح بذلك، ولكنَّه زاد عليهم بالكلام النفسي، فقال:" وقالت المعتزلة: - الكلام- أصوات وحروف يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، وهو حادث وهذا لا ننكره، لكن نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس"[3]، فالإيجي يرى أن الله عز وجل متكلم، ولكن بلا صوت ولا حرف، وكلامه سبحانه قائم بنفسه؛ لأنها لو لم تكن قائمة به لكانت خارجة عنه؛ ولهذا نفى الحرف والصوت، يقول:" الأدلة الشرعية وهي خمسة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، وغيره ...، واعلم أن الخمسة راجعة إلى الكلام النفسي إذ لولا دلالتها عليه لما كان فيها حجة، والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم، أما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري ...؛ فلأنها لو لم تقم به لكانت هي الخارجية واللَّازم منتف".[4]

وهذا الكلام غير العبارات؛ لأن العبارات تختلف بالأزمنة والأمكنة والأقوام[5]، والقول بأن الكلام غير العبارات ظهر على إثره القول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق.

---

[1] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص171، نسخة مصورة.

[2] المواقف، الإيجي، ص294.

[3] المصدر السابق، ص294.

[4] شرح مختصر المنتهى الأصولي، الإيجي، ج272/2.

[5] انظر: المواقف، الإيجي، ص294.

ثانياً: يقرر الإيجي أن القرآن كلام الله قديم، يقول الإيجي:" وأنزل معه كتاباً عربياً مبيناً، فأكمل لعباده دينهم، وأتم عليهم نعمته، ورضي لهم الإسلام ديناً، كتاباً كريماً، وقرآناً قديماً"[1]، ولكن ألفاظه وحروفه مخلوقة، وقد صرح بموافقته للمعتزلة في هذا، فيقول:" إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك"[2]، وقوله هذا مبني على ما وراءه من الاعتقاد بخلق القرآن.[3]

ثالثاً: أنَّ كلام الله أزلي قديم، وعليه فكلامه سبحانه لا يتعلق بمشيئته وإرادته واختياره. يقول الإيجي عند حديثه عن الكلام النفسي:" ثم نزعم أنَّه قديم؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى".[4]

رابعاً: كلام الله لا يتعدَّد. يقول:" تنبيه: كلامه واحد عندنا"[5]، وقال:" والطلب واحد لا يتغير، وغير المتغير غير المتغير"[6]، قال الجرجاني شارحاً:" والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس، واحد لا يتغير مع تغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وقوله غير المتغير غير المتغير، أي ما ليس متغيراً وهو المعنى النفسي، مغاير للمتغير الذي هو العبارات".[7]

مناقشة الإيجي في موقفه من صفة الكلام والقرآن.

أولاً: دعوى أن حقيقة كلام الله تعالى أنه قائم بالنفس، باطل بما يلي:

1- أنَّ الكلام عند العرب إذا أطلق يشمل اللفظ والمعنى جميعاً، وكلام النفس ليس بكلام إلا إذا جاءت قرينة أو قيد يدل على ذلك؛ لأن الأصل في الكلام عند العرب مختص بالألفاظ دون المعاني[8]، وقد أشار ابن فارس بقوله أن الكلام:" يدلُّ على نطقٍ مُفْهِم"[9]، والسنة النبوية التي نطق بها نبينا محمد ﷺ جاءت موافقة للغة العرب، يقول النبي ﷺ:" **إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي**

---

[1] المواقف، الإيجي، ص3.

[2] المصدر السابق، ص294.

[3] انظر: التمييز في بيان أن مذهب الأشاعرة ليس على مذهب السلف العزيز، الحاي، ص170.

[4] المواقف، الإيجي، 294.

[5] المصدر السابق، 295.

[6] المصدر نفسه، 294.

[7] شرح المواقف، للجرجاني، ج106/8.

[8] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج533/6.

[9] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج131/5.

مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ"[1]، فالحديث يدل صراحة على أن الكلام النفسي ليس بكلام في الحقيقة، ولذلك لا يؤاخذ الإنسان على شيء حتى يتكلم به، ففرق بين حديث النفس والكلام، ثم إن الكلام النفسي الذي قال به الإيجي غير متصوَّر؛ لأن الكلام الحقيقي لا يكون إلا حروفا منظومة، وأصوات مقطعة، ولما كان كلام النفس ليس كلاما حقيقياً في الشرع ولغة العرب، لم يرتب الفقهاء عليه أحكاما فقهية.[2]

2- القول بالكلام النفسي بدعة في الدين، وأوَّل من أحدث هذا القول ابن كُلَّاب[3] وتبعه أبو الحسن الأشعري رحمه الله، فليس هذا القول معروفاً عند السلف وأئمة السنة بعدهم، يقول الإمام السجزي رحمه الله[4]:" لم يكن خلاف بين الخلق، على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي، والأشعري، وأقرأنهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم معهم بل أخس حالاً منهم في الباطن، من أن الكلام لا يكون إلاّ حرفاً وصوتاً"[5]، وحقيقة الكلام النفسي عند التحقيق راجعة إلى صفة العلم، ولا يوجد ثمة فرق بينه وبين البكم.

3- القول بالكلام النفسي يلزم منه لوازم باطلة؛ منها أن تكون التوراة عين القرآن، والقرآن عين الإنجيل، وهكذا، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" وجمهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار، وإن معاني القرآن ليست هي معاني

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، الطلاق/ الطلاق في الإغلاق، 46/7: رقم الحديث 5269، صحيح مسلم، مسلم، الإيمان/ تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب، 116/1: رقم الحديث 127.

[2] انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص208، أثر الفكر الاعتزالي على عقائد الأشاعرة، العتيبي ، ج917/3.

[3] ابن كلاب: هو عبد الله بن سعيد بن كلَّاب البصري أحد أبرز المتكلمين، اشتهر بمناظراته للمعتزلة في أيام المأمون، وسمّي كلَّاباً؛ لأنه كان يجر خصومه إلى نفسه، ويخطف من يناظرهم خطفاً؛ لقوة حجته وبيانه، كأنه كلَّاب، ولما أظهر المعتزلة القول بخلق القرآن أحدث ابن كلَّاب قولاً لم يخطر ببال أحد، ولا يتصوره عقل، فقال بأن القرآن كلام قائم بذات الرب بلا قدرة ولا مشيئة، واشتد نكير أئمة السلف كابن خزيمة وأحمد بن حنبل على الكلابية، توفي في حدود مائتين وأربعين انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، ج981/5، الوافي بالوفيات، الصفدي، ج104/17، لسان الميزان، ابن حجر، ج290/3.

[4] السجزي: هو الإمام الحافظ شيخ السنة أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجستاني السجزي، رحل في طلب الحديث إلى الحجاز والشام والعراق وخراسان، صنف تصانيفا بديعة، صنف في التاريخ وله كتاب الإبانة الكبرى وانتصر فيه لعقيدة السلف في القرآن، والصفات، توفي رحمه الله في مكة في شهر الله المحرم سنة أربع وأربعين وأربع مائة. انظر: الأنساب، للسمعاني، ج279/13-280، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج654/17.

[5] الرد على من أنكر الحرف والصوت، السجزي، ص77.

التوراة، وليست معاني التوراة المعربة هي القرآن، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة، ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر"[1]، ويستلزم منه أن الله لم يكلم أنبياءه آدم وموسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، ويستلزم ممَّن اتصف بذلك اتصافه بالخرس والسكوت؛ لأن الكلام لا يُعقل إلا بحروف وأصوات، والأبكم لم يوصف بذلك إلا بعد أن عُدِمَ الكلام، وغيرها من اللوازم الباطلة التي لا يقرها عقل ولا نقل ولا إجماع.[2]

4- القول بالكلام النفسي فيه مضاهاة للنصارى، يقول الإمام ابن أبي العز الحنفي رحمه الله:" وهنا معنى عجيب، وهو: أن هذا القول له شبه قوي بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت! فإنهم يقولون: كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وأما النظم المسموع فمخلوق، فإفهام المعنى القديم بالنظم المخلوق يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت الذي قالته النصارى في عيسى عليه السلام، فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه".[3]

ثانياً: دعواه قدم وأزلية كلام الله وعدم تعلقه بالمشيئة والاختيار.

وهذا ليس بصحيح شرعاً وعقلاً، وقوله مبني على إنكاره قيام الأفعال الاختيارية بالله عز وجل، والتي يسميها الإيجي "حلول الحوادث"، ومناقشته بما يلي:

1- لازم كلامه أمران لا محيد له عنهما:

أ- أن يقول أن الله تكلم في الأزل بجميع الكلام، وكل كلامه قديم الأعيان، بمعنى أن الله عز وجل خاطب أنبياءه آدم وموسى وعيسى ومحمد في الأزل، وأن الله أمر ونهى دون وجود المخلوقات، فهذا قول مردود بأدلة النقل، كقوله تعالى:﴿ **إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾[نوح:1]، فكيف يكون قاله في الأزل ولم يكن قد خلق الله نوحاً الذي أمره بإنذار قومه؟، ومثله لمَّا قال اللهُ عز وجل لموسى عليه السلام قبل خلقه له:﴿ **إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى**﴾[طه:12]، وكذلك لما قال سبحانه لأهل النار:﴿ **قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ**﴾ [المؤمنون:108]، كيف يكون كلامه أزلياً ولم يخلقهم بعد؟، وكيف يكون الأمر والنهي ولا مأمور ولا منهي؟، والفخر الرازي يقول:" والاشتغال بالأمر والنهي حال عدم المأمور والمنهي هو النقص والسفه"[4]، وقد صدق رحمه الله في ذلك، فكيف يأمر سبحانه وينهى ويخاطب أنبياءه عليهم السلام، ولم يكن ثمة مخلوق مأموراً ومنهياً.

---

[1] درء التعارض، ابن تيمية، ج110/2.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج295/6-296.

[3] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص207-208.

[4] المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، ج206/3.

ب- وإما أن يقول أن الله متصف بالكلام في الأزل، ويتكلم عند وجود المقتضى للكلام، بمعنى أنه يتكلم متى شاء، وهذا هو قول السلف الذي دل علي النقل والعقل.[1]

2- أن أئمة السلف لم يرتضوا مسلك المتكلمين فأزالوا الإشكال الذي وقعوا فيه بوضوح ويُسر، بقولهم أن كلام الله عز وجل قديم النوع حادث الآحاد، ومعنى قديم النوع: أي أن الله لم يزل متكلماً، فليس الكلام أصبح حادثاً بعد أن لم يكن، وحادث الآحاد معناه: أن آحاد كلامه وهو الكلام المعين المخصوص حادث؛ لأنه متعلق باختياره ومشيئته، فمتى شاء تكلم بما شاء كيف شاء.[2]

ثالثاً: دعوى الإيجي بنفي كون كلامه سبحانه بحرف وصوت مخالف لما جاء في القرآن والسنة، وما عليه أئمة السلف، ولهذا لما فسر قوله تعالى:﴿ **وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ** ﴾، نص على أنها تدل على أن الله كلَّم موسى بصفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، والذي دفع متكلموا الأشاعرة ومنهم الإيجي لإنكار الحرف والصوت؛ لأن الأصوات والحروف عندهم لا تكون إلا مخلوقة، فأرادوا أن ينزهوا كلام الله تعالى عن الحرف والصوت؛ لأنها من لوازم المحدثات، فإثباتها يقتضي التشبيه والتجسيم، فقالوا بالكلام النفسي، فعطلوا صفة الكلام، وابتدعوا الكلام النفسي، فانبرى الأئمة برد كلامهم بأدلة القرآن والسنة وكلام العرب، كالإمام أبو نصر السجزي في رسالته" الرد على من أنكر الحرف والصوت"، وبطلان قول الإيجي ظاهر، **وبيانه بما يلي:**

1- كونه بنى اعتقاده في صفة الكلام من خلال قياس الخالق على المخلوق، والله عز وجل يقول:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾[الشورى:11]، وأدلة القرآن والسنة متواترة في إثبات كلامه بحرف مفهوم وصوت مسموع، يقول جل في علاه:﴿ **وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ** ﴾[الصافات:104]، وقال سبحانه مخاطباً نبيه موسى عليه السلام: ﴿ **إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۝ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ** ﴾[طه:12-13]، وقال سبحانه:﴿ **وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** ﴾[الشعراء:10]، وما جاء في السنة حديث عبد الله بن أنيس رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول:" **يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ- أَو النَّاسَ- عُرَاةً غُرْلاً بُهْمَاً" قلتُ: ما بُهماً؟ قال:" لَيْسَ مَعَهُمْ شَيْءٌ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ**

---

[1] انظر: عقائد الأشاعرة، باحو، ص151.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج577/12، شرح لمعة الاعتقاد، ابن عثيمين، ص57، الصفات الإلهية، الجامي، ص256، اللآلئ البهية، آل الشيخ، ج503/1.

مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ"[1]، فقوله ﷺ: فيناديهم بصوت، ظاهر في إثبات كلام الله مسموعاً بصوته.[2]

2- النداء في لغة العرب لا يكون إلا بصوت وحرف، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" وقد ذكر سبحانه النداء في تسعة مواضع في القرآن، أخبر فيها عن ندائه بنفسه، ولا حاجة إلى أن يُقيَّد النداء بالصوت، فإنه بمعناه وحقيقته باتفاق أهل اللغة، فإذا انتفى الصوت انتفى النداء قطعاً".[3]

3- أن كلام أئمة السلف في باب إثبات الحرف والصوت متواتر عنهم[4]، قال عبد الله بن الإمام أحمد:" وقال أبي رحمه الله: "حديث ابن مسعود رضي الله عنه: إذا تكلم الله عز وجل سُمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان"، قال أبي:" وهذا الجهمية تنكره"، وقال أبي:" هؤلاء كفار يريدون أن يموهوا على الناس، من زعم أن الله عز وجل لم يتكلم فهو كافر، ألا إنا نروي هذه الأحاديث كما جاءت"[5]، وذكر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله عن الخلال أنه قال:" من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمي عدو الله وعدو الإسلام"[6]، ومن عجيب ما ذكره عبد الله بن الإمام أحمد أن موسى عليه السلام لما ذهب ليكلم ربه جل وعلا قالت بنو إسرائيل لموسى عليه السلام:" بما شبهت صوت ربك عز وجل حين كلمك من هذا الخلق؟، قال: شبهت صوته بصوت الرعد حين لا يترجع"[7]، فبنوا إسرائيل لم تنكر أن الله كلم موسى عليه السلام بحرف وصوت؛ لأنه معلوم أن الكلام بين المتخاطبين لا يكون إلا بهما.

4- أن التفريق بين الصفات باطل، ولهذا اصطلح الأئمة على قاعدة:" القول في بعض الصفات كالقول في بعض"[8]، فإذا كان الكلام نفسياً بلا حرف ولا صوت، فليس ثمة فرق بينه

---

[1] الأدب المفرد، البخاري، ص268، قال العلامة الألباني رحمه الله:" حديث صحيح، علقه البخاري في صحيحه، ووصله في أفعال العباد ص89، والأدب المفرد 970، وفي ذلك رد على البيهقي في قوله: لم يثبت لفظ الصوت في حديث صحيح عن النبي ﷺ" سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، ج7/757-758.

[2] انظر: شرح اعتقاد أئمة الحديث، العثمان، ص211.

[3] مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص487.

[4] انظر: السنة، الكرماني، ص179، السنة، للخلال، ج5/87، الرد على المتبدعة، ابن البناء، ص139، الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج1/241، الرد على من أنكر الحرف والصوت، السجزي، ص253، تحريم النظر في كتاب الكلام، ابن قدامة المقدسي، ص62-63.

[5] السنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ج1/281.

[6] درء التعارض، ابن تيمية، ج2/39.

[7] السنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ج1/284.

[8] التدمرية، ابن تيمية، ص31.

وبين صفة العلم، وأيضاً علم المخلوق الذي يكتسبه مخلوق، وهو معلوم لله تعالى وقد أحاط به، فالعلم باعتبار إضافته للمخلوق فهو مخلوق، وأما باعتبار إضافته للخالق فغير مخلوق، والله تعالى ليس كمثله شيء في ذاته، وصفاته، وأسمائه، فليس كلامه ككلام البشر، ولا صوته كصوتهم، والصوت الذي سمعه موسى ليس كأصوات المخلوقات، وما اتصف به الله تعالى، وما اتصف به العباد من الصفات، فإن الله يتصف بها على ما يليق به، وكذلك يتصف بها العباد بما يليق بهم، مثل الحياة والعلم والقدرة والكلام، فإن الله تعالى له حياة وقدرة وعلم وسمع وبصر وكلام، ولكن كلامه سبحانه يشتمل على صوت وحروف وهي غير مخلوقة، والعبد كذلك كلامه يشتمل على حروف وصوت، وهي مخلوقة، والأصل أن الصفة تتبع الموصوف.[1]

رابعاً: دعوى أنَّ القرآن قديم، والتلفظ بالقرآن وحروفه مخلوقة، ليس بصحيح، ومناقشته بما يلي:

1- هذا القول بدعة لم يقل به أحد من أئمة السلف، وقد بُني على مقدمات عقلية، وهو ما عليه عامة علماء الأشاعرة، وقد صرح الإيجي بذلك فقال:" وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ"[2]، ونقل البيجوري أن هذا هو معتقد الأشاعرة كلهم، يقول:" ومذهب أهل السنة-ويعني الأشاعرة- أن القرآن بمعنى النفسي ليس بمخلوق؛ أما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، لذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن"[3]، وقبله الشهرستاني يقول:" والعبارات، والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي"[4]، وهكذا يصرح علماء الأشاعرة بموافقتهم للمعتزلة والكلابية بقولهم أن ألفاظ القرآن مخلوقة.[5]

2- من يُمعن النظر في كلام الايجي، يظهر له بوضوح موافقته المعتزلة بالقول بأن الحروف والألفاظ حادثة، كما قال:" وقالت المعتزلة: أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج12/65-66، العقيدة السلفية في كلام رب البرية، الجديع، ص385.

[2] المواقف، الإيجي، ص294.

[3] تحفة المريد، البيجوري، ص106.

[4] الملل والنحل، الشهرستاني، ج1/96.

[5] انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار، ج7/3، آراء الكلابية في العقدية وأثرها في الأشعرية، الشلالي، ص128-132.

المحفوظ أو جبريل أو النبي، وهو حادث وهذا لا نُنكِره، ولكنَّا نُثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس"[1]، علَّق الجرجاني على كلام الإيجي فقال:" وقالت المعتزلة: كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان- الحنابلة والكرامية- لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث، كما ذهبت إليه الكرامية خلافاً للحنابلة...، وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن، بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، لكنا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس، الذي يُعبَّر عنه بالألفاظ"[2]، فكلام الإيجي ظاهر في اعتقاده بحدوث الألفاظ، وأن كلامه تعالى الذي هو أصوات وحروف ليست قائمة بذاته؛ لأنها مخلوقة، والمعنى القائم بالنفس يُعبَّر عنه بالعبارات وهي أيضاً حادثة، فعاد الكلام النفسي عنده على المعنى دون اللفظ، بينما من تأمل كلام الإيجي الذي نقله عنه الجرجاني شارح المواقف، يجد عكس ما ذهب إليه الإيجي، فهو يرى أن الكلام النفسي شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة الحادثة، وكلامه السابق يتضمن أن الكلام النفسي يتضمن المعنى دون الألفاظ والعبارات، ولهذا أكد صحة كلامه الأخير بأن القول بأن الألفاظ حادثة على مذهبه يلزم منه لوازم فاسدة: كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه معلوم من الدين بالضرورة أنه كلام الله تعالى حقيقة، ومن اللوازم عدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى، وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة[3]، وكلامه الأخير حق، ومناقض لما نص عليه في كلامه الأول؛ لأنه لا يمكنه الفرار من الاشكالات الواردة على القول بالكلام النفسي إلا الاعتراف بالكلام اللفظي، ولهذا صرح في آخر كلامه أن هذا مخالف لما عليه متأخرو الأشعرية، يقول:" وهذا الذي ذكرناه، وإن كان مخالفاً لِمَا عليه متأخرو أصحابنا، إلا أنَّه بعد التأمل تعرف حقيقته"[4]، ولهذا اعترف الكثير من المتكلمين بعجزهم عن إثبات الكلام النفسي، وعادوا بالاعتراف بصحة معتقد السلف في كلام الله تعالى.[5]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص293-194.

[2] شرح المواقف، للجرجاني، ج105/8-106.

[3] انظر: المصدر السابق، ج117/8.

[4] شرح المواقف، الجرجاني، ج118/8.

[5] اعترف كبار علماء الكلام بصحة معتقد السلف، واضطرابهم في بيان حقيقة الكلام النفسي، انظر: عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، للشمس الأفغاني، ج101/3-103، حوار مع أشعري، الخميس، ص126-128.

3- القول بأن ألفاظ القرآن الذي بين أيدينا وحروفه مخلوقة، يلزم من هذا القول أن يجعل كل كلام خلقه الله في غيره هو كلام الله، وهذا ما ألزم به عبد العزيز الكناني بشراً المريسي لما ناظره في وجود الخليفة العباسي المأمون.[1]

خامساً: دعوى أن كلامه تعالى واحد لا يتعدد، ولا يتجزأ؛ لأن التعدد من لوازم المُحدَثين، ومناقشته بما يلي:

1- أن هذا القول مبني على العقل، ولا برهان عليه من أدلة الوحيين، ولا كلام السلف، وظاهر القرآن على خلاف ما ذهب إليه، ومن ذلك قوله تعالى:﴿ **قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا** ﴾[الكهف:9]، فأثبت سبحانه لنفسه كلمات، وليس كلمة واحدة[2]، يقول ابن كثير رحمه الله:" فليس المراد بقوله بمثله آخر فقط بل بمثله ثم بمثله، ثم بمثله ثم هلم جرا؛ لأنه لا حصر لآيات الله وكلماته"[3]، ولو كان الكلام واحدا لكان الأمر هو عين النهي، ولكان النهي هو عين الخبر.[4]

2-القول بأن كلامه واحد لا يتعدد، ولا يتجزأ، يَرِد عليه سؤالاً: هل سمع موسى عليه السلام كل كلام الله عز وجل أم سمع بعضه؟ فإن قال: سمعه كله، فقد قال قولاً منكراً؛ لزعمه أن يكون قد سمع جميع كلام الله تعالى، وإن قال: سمع بعضه، فهذا إقرار بأن كلامه يتعدد ويتجزأ[5]، وقد دارت محاورة بين الإمام السجزي وأحد علماء الأشاعرة، موضحة لهذا الإلزام، قال الإمام السجزي:" قلت لمُخَاطَبي الأشعري: ... ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله؟ أفهم كلام الله مطلقاً أم مقيداً؟ فتلكأ قليلاً، ثم قال: ما تريد بهذا؟ فقلت: دع إرادتي وأجب بما عندك، فأبى وقال: ما تريد بهذا؟ فقلت: أريد أنك إن قلت: إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقاً اقتضى أن لا يكون لله كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى، وهذا يؤول إلى الكفر، فإن الله تعالى يقول:﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ**﴾[البقرة: 255]، ولو جاز ذلك لصار من فهم كلام الله عالماً بالغيب وبما في نفس الله تعالى، وقد نفى الله تعالى ذلك بما أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول:﴿ **تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ**

---

[1] انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص183.

[2] انظر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، نور، ص535.

[3] انظر: تفسير ابن كثير، ج312/6.

[4] انظر: التسعينية، ابن تيمية، ج713/2.

[5] انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص204-205، الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، الراجحي، ج198/1.

﴿أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾[المائدة:116]، وإذا لم يجز إطلاقه، وأُلجئت إلى أن تقول: أَفْهَمَهُ الله ما شاء من كلامه، دخلت في التبعيض الذي هربت منه، وكفَّرت من قال به، ويكون مخالفك أسعد منك؛ لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله ﷺ، وأنت أبيت أن تقبل ذلك، وادَّعيت أن الواجب المصير إلى حكم العقل في هذا الباب، وقد ردك العقل إلى موافقة النص خاسئاً، فقال: هذا يحتاج إلى تأمل، وقطع الكلام".[1]

3- يلزم من الكلام إذا كان واحداً، والاختلاف يكون حسب التعبير عنه، فإن عبر عنه باللغة العربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وهكذا، فهذا يلزم منه اتحاد القرآن والتوراة في المعنى، ومعلوم أن بعض الأحكام التوراتية مختلفة عن الأحكام القرآنية، وكذلك يلزم من هذا في الكتاب الواحد اتحاد آيات القرآن كلها في المعنى، فالآيات المتضمنة ذكر الخالق جل وعلا وصفاته كآية الكرسي، تماثل الآيات المتضمنة لذكر المخلوق كسورة المسد، وآية الدين كآية تحريم الزنا والخمر، وهذا معلوم بطلانه بالضرورة.[2]

4- بناء على قول الإيجي أن كلامه واحد لا يتعدد، يكون ما أخبر الله سبحانه عنه من قصص الأمم الماضية في قصة موسى وعيسى قصة واحدة، وقصة فرعون الطاغية الآمر بكل شر، وقصة إبراهيم الناهي عن كل شر شيء واحد، والمختلف هو نفس فرعون وإبراهيم، وكذلك القول في الأوامر والنواهي، فالأمر بالصلاة على قوله كالأمر بالصيام ولا فرق، والحقيقة يرجع كلام الإيجي والأشعرية القائلون بهذا إلى النفي المحض، ولهذا من الخطأ أن يقال أن الأشاعرة يثبتون لله كلاماً؛ لأن حقيقة الكلام عندهم عدم محض.[3]

سادساً: دعوى الإيجي أن موسى سمع كلام الله من كل جهة.

وقوله أن هذا فيه إشارة إلى أنَّ هذا نوع آخر من الكلام، هذا القول مردود بما يلي:

1- هذا القول لم يسبق أن ذكره أحد من أئمة السنة ولا المتكلمين فأنَّى للإيجي هذا الكلام، وما الدليل عليه؟، وكذلك هذا القول ليس فيه اثبات صوت الباري الذي سمعه موسى حقيقة، وهذا راجع لقوله بالكلام النفسي، وإلا لو أثبت أن ما سمعه موسى عليه السلام صوت الله عز وجل، لأبطل ما يعتقده من كلام الله النفسي.

---

[1] درء التعارض، ابن تيمية، ج92/2.

[2] انظر: المصدر السابق، ج112/4-113.

[3] انظر: عقائد الأشاعرة، باحو، ص156-157.

2- قول الإيجي أن موسى عليه السلام سمع الكلام من كل جهة مصادم لقول الله جل وعلا: ﴿ **فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّـهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** ﴾[القصص:30].

3- أن الإيجي وإن ذكر أن كلام الله لموسى من كل جهة، إلا أنه عند قوله تعالى:﴿ **فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّـهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[القصص:30]، قال:" موسى سمع النداء من الشجرة والمتكلم هو الله سبحانه؛ لأن الكلام لا يكون حرفاً وصوتاً جاز أن يكون مسموعاً، كما أن الذات التي ليست بجسم ولا عرض جاز أن يكون مرئياً فيكون المسموع من الشجرة والحرف والصوت والكلام القديم من الله"[1]، وهذا القول تناقض بيّن، فكيف يجتمع أن يكون موسى سمع النداء من الشجرة، والمتكلم هو الله سبحانه وتعالى، وحقيقة قول الإيجي يرجع إلى قول المعتزلة الذين يزعمون أن موسى سمع الكلام من الشجرة لا من الله تعالى، والذي يدل على ذلك أمور منها:

أ- ما يعتقده الإيجي أن الله يتكلم بكلام نفسي بلا صوت ولا حرف، وعليه فكيف يكون كلامه نفسيا بلا حرف ولا صوت ويسمعه موسى عليه السلام؟.

ب- ما يعتقده الإيجي أن كلام الله واحد ولا يتعدد، فإن ذلك دال على أن المتكلم هو الصوت الذي خلقه الله في الشجرة، وليس كلام الله على الحقيقة.

ت- ما سبق أن ذكره الإيجي أن موسى سمع الكلام من كل جهة، وقوله أن هذا فيه إشارة إلى نوع آخر من الكلام، فما المقصود بنوع آخر من الكلام؟ وهل الكلام إلا ما عرفته العرب المكون من حروف مقروءة وأصوات مسموعة، فليس هناك نوع آخر من الكلام كما يقول، فهو بين أمرين: إما أن يصرح بأن الصوت الذي سمعه موسى ما خلقه الله في الشجرة كما هو ظاهر كلامه، أو أن يقول أن هو صوت الخالق جل وعلا، فيكون أقر بنفسه أن المتكلم هو الله حقيقة بصوت مسموع، فينقض كلامه في صفة الكلام ويرجع لقول السلف.

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص448.

المسألة الرابعة: موقفه من الصفات الذاتية والصفات الفعلية، ومناقشته

أولا: موقفه من الصفات الذاتية، ومناقشته.

1- تعريف الصفات الذاتية وبيان أقسامها:

الصفات الذاتية: هي الصفات الملازمة لذات الله سبحانه وتعالى، ولا تنفك عنه، في زمن من الأزمان، وتسمى الصفات الثبوتية، وعند الأشاعرة تسمى صفات المعاني.[1]

والصفات الذاتية قسمان:[2]

أ- عقلية: وهي الصفات التي يُستدل عليها بالعقل، فيقترن معرفتها السمع والعقل، كصفة الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والعلو.

ب- خبرية: وهي التي لا يُستدل عليها إلَّا بدليل النقل، كصفة الوجه، واليد، والنفس، والعين، والقدم، والأصابع، والساق.

2- نماذج من تأويل الإيجي لبعض الصفات الذاتية:

أ- تأويله صفة الوجه:

أما صفة الوجه، كما في قوله تعالى:﴿ **وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ﴾ [الرحمن:27]، فقد ذهب إلى تأويلها بالذات؛ لأن الوجه اسم للجارحة، فتعين حمل الوجه على المجاز.[3]

وهذا قول مخالف لمعتقد السلف، فالذي عليه جماهير أهل السنة أن الوجه من الصفات الثابتة لله عز وجل وقد أثبتها الله عز وجل لنفسه في كتابه، وتواتر في السنة اثباتها[4]، كقول النبي ﷺ الذي رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: لما نزل على رسول الله ﷺ: ﴿ **قُلْ**

---

[1] انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، السفاريني، ج112/1، الصفات الإلهية، الجامي، ص198.

[2] انظر: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، الأحمدي ، ج280/1.

[3] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص457، تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص470، المواقف، الإيجي، ص298.

[4] كتاب التوحيد واثبات صفات الرب عز وجل، ابن خزيمة، ص24.

هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ ﴾[الأنعام: 65]، قال:" **أَعُوذُ بِوَجْهِكَ**"[1]، بل وإثبات الوجه صفة لله عز وجل على الحقيقة هو ظاهر اللغة، وذلك لما قال الله عز وجل:﴿ **وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ﴾[الرحمن:27]، فـ (ذو) نعت للوجه، ولو كان (ذو) نعت للذات لقال: ذي الجلال، كما في قوله تعالى:﴿ **تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[الرحمن: 78]،[2] فـ (ذو) في الآية الأولى صفة للوجه، ولما كان (ذو) نعتا للوجه جاءت مرفوعة، أما في الآية الثانية، (ذي) صفة للرب، ولهذا وردت مضافة ككلمة (ربّك)، ثم لم تعرف العرب أن وجه الشيء بمعنى ذاته.[3]

ب- تأويله صفة اليد:

كما في قوله تعالى:﴿ **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾[ص: 75]، فهنا فسر اليد بالقدرة، يقول:" إنها-أي اليد- مجاز عن القدرة"[4]، وقال أيضا:" وإسناد اليد إلى الله سبحانه بعد قيام البرهان على تنزيهه عن الأعضاء على أن المراد بها القدرة"[5]، وفي قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّـهَ يَدُ اللَّـهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾[الفتح:10]، قال:" ولما كان تعالى منزهاً عن اليد بمعنى الجارحة، حُملت على يد رسول الله ﷺ، أو أن نعمة الله فوق نعمهم"[6]، وهنا يؤول صفة اليد بالنعمة، وكلا التأويلان معلوم بطلانهما ومخالف لمعتقد السلف لعدة أمور:

1- إن تفسير اليد بالقدرة، أو النعمة، مخالف لإجماع السلف الذين أثبتوا صفة اليد على الحقيقة، بل قد ذكر الإيجي أن السلف أثبتوا تلك الصفة حقيقة[7]، ومع ذلك لم يعتد بقولهم وفهمهم، واعتمد على قول المتأخرين ممن مالوا إلى مذهب الإعتزال، يقول الإمام السجزي في رسالته إلى أهل زبيد:" وأهل السنة متفقون على أن لله سبحانه يدين، بذلك ورد النص في الكتاب

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، الاعتصام بالكتاب والسنة/ باب في قول الله تعالى:﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾، 101/9: رقم الحديث 7313.

[2] انظر: شرح الواسطية، ابن عثيمين، ص170،

[3] شرح الواسطية، الفوزان، ص55.

[4] المواقف، الإيجي، ص298، وانظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص132، نسخة مصورة.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص410.

[6] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص265.

[7] انظر: المواقف، الإيجي، ص298.

والأثر، قال الله تعالى:﴿ **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[ص:75]" [1]، يقول الإمام البغوي رحمه الله:" كل ما جاء به الكتاب أو السنة من هذا القبيل في صفات الله سبحانه تعالى، كالنفس، والوجه، والعين، واليد ...، فهذه ونظائرها صفات لله عز وجل، ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها على ظاهرها معرضا فيها عن التأويل، مجتنباً عن التشبيه ...، وعلى هذا مضى سلف الأمة وعلماء السنة"[2]، وممَّن نقل الإجماع أيضاً أبو القاسم والمعروف بقوام السنة[3]، وكذلك أبو الحسن القطان[4].

2- لو كان المراد باليد القدرة، بدعوى أن إثبات اليد التي هي جارحة تقتضي التجسيم والتشبيه، فيُقال كذلك إثبات السمع والبصر يقتضي التشبيه والتجسيم، فكما أنه أثبت السمع والبصر على الحقيقة، فلا بد أن يثبت صفة اليد على الحقيقة؛ لأن القول في الصفات كالقول في باقي الصفات[5]، ثم إن تفسير قوله تعالى:﴿ **بِيَدَيَّ**﴾ أي بقدرتي، أو نعمتي مخالف لإجماع السلف[6]، ثم إن القدرة صفة واحدة ولا يحوز أن يعبر عنها بالاثنين، كما ولا يجوز أن يُعبَّر عن اليد بالنعمة؛ لأن نعم الله لا تُحصى[7]، كما قال سبحانه وتعالى:﴿ **وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّـهِ لَا تُحْصُوهَا**﴾[النحل:18].

3- دعواه بأنَّ اليد مجاز عن القدرة، بعيد عن الصواب؛ وذلك أن الأصل في ألفاظ القرآن الكريم أن تحمل على الحقيقة، ولا يُصار إلى المجاز إلا بقرينة، وصفة اليد ورد إثباتها في القرآن في عدة آيات، فكيف يعقل ألَّا يُراد بها ظاهرها ولم يبين النبي ﷺ ذلك، والتي قد تُوهم

---

(1) الرد على من أنكر الحرف والصوت، السجزي، ص263.

(2) شرح السنة للبغوي، ج1/170-171.

(3) الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج1/320.

(4) الإقناع في مسائل الإجماع، القطان، ج1/44.

وأبو الحسن القطان: هو العلامة أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك بن يحي بن إبراهيم الحميري ويلقب بابن القطان، كان بارعا في صناعة الحديث، وأحفظهم لأسماء رجاله، وكان شدد العناية بالرواية، في زمانه، وكان مسقط رأسه المغرب، وله تصانيف عدة، توفي في شهر بيع الأول، سنة ثمان وعشرين وست مائة. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج22/306-307.

(5) يقول شيخ الاسلام رحمه الله:" القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن يقرّ بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع ...، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات. قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر" الرسالة التدمرية، ص31.

(6) انظر: شرح العقيدة الواسطية، الفوزان، ص57.

(7) انظر: الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ص320، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج6/365.

نقصاً في حق الله من وجهة نظر الإيجي، وهو بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يقول أن النبي ﷺ علم المعنى الحقيقي لهذه الآية ثم لم يُبيّنها لأمته، أو أن يقول قد بيَّن معناها، فإن كانت الأولى فهو مناقض لأصل بعثة الرسول ﷺ، الذي أرسله الله تعالى ليبين للناس ما نزل إليهم، وإن كانت الثانية، فليس هُناك سنة منقولة عن رسول الله ﷺ في تأويل هذه الصفة بالقدرة، ومن المعلوم يقيناً أن النبي ﷺ يعلم معاني آيات الصفات، وكذلك أصحابه رضي الله عنهم، يقول يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" ولم يقل أحمد ولا أحد من الأئمة: إن الرسول لم يكن يعرف معاني آيات الصفات وأحاديثها ولا قالوا: إن الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يعرفوا تفسير القرآن ومعانيه. كيف؟ وقد أمر الله بتدبر كتابه قال تعالى:﴿ **كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[ص:29]، ولم يقل: بعض آياته"[1]، والحاصل أن لفظ اليد لو كان المراد منها المعنى المجازي لبين النبي ﷺ ذلك بيانا واضحاً شافياً، ولنقل عن السلف رضي الله عنهم هذا التأويل، لذلك يقول أيضاً شيخ الاسلام ابن تيمية:" فهل يجوز أن يُملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله تعالى خلق بيده، وأن ﴿**يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾، وأن المُلْكَ بيده، وفي الحديث ما لا يُحصى، ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم...، وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتى الخراءة...، ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم، وأن اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه ...".[2]

4- إن بعض علماء الأشاعرة المتقدمين، أثبتوا صفة اليد كإثبات السلف، وأنكروا تأويلها وحملها على غير ظاهرها، فهذا الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله يقول:" وأجمعوا على أنه عز وجل يسمع ويرى، وأن له تعالى يدين مبسوطتين، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه، من غير أن يكون جوارحاً، وأن يديه تعالى غير نعمته، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده، وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله: ﴿ **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾"[3]، ثم تبعه الباقلاني فأثبت لله يدا تليق بجلاله بلا تأويل، فقال:" واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن، في قوله عز وجل:﴿

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج70/4.

[2] المصدر السابق، ج368/6-369.

[3] انظر: رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص127-128.

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وقوله: ﴿ **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾، أنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة".[1]

5- أي مزية حصلت لآدم عليه السلام إذا كان المراد باليد القدرة، فإبليس خُلِق بقدرة الله عز وجل، فلو كان المراد باليد القدرة، لوجد إبليس حجة قوية في عدم السجود لآدم ولقال: وأنا خلقتني مثله بقدرتك فلم فضلتَ آدم عليّ، فهذا الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله يقول:" وأيضا فلو كان الله تعالى عنى بقوله: ﴿ **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾، القدرة، لم يكن لآدم صلى الله عليه وسلم على إبليس مزية في ذلك، والله تعالى أراد أن يُري فضل آدم ﷺ عليه، إذ خلقه بيديه دونه ...".[2]

ت-تأويله صفة الساق

لقد ذهب الإيجي إلى تفسير صفة الساق بالشدة، كما في قوله تعالى:﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ**﴾[القلم:42]، يقول:" الجمهور على أن المراد وصف الأمر بنهاية الفظاعة والشدة وصعوبة الخطب ... وقد قام البرهان على تنزه الحق سبحانه عن مماثلة الأجسام تعين التأويل"[3]، فالإيجي رحمه الله ذهب إلى تفسير صفة الساق بالشدة، وقال هذا ما عليه الجمهور، وكلامه هذا عليه وقفتان:

أولاً: أن من المعلوم أن أئمة السلف رضي الله عنهم، لم يؤولوا صفاته سبحانه، إلى تلك التأويلات التي عليها علماء الكلام، فالله عز وجل خاطبهم ومن بعدهم بالقرآن الذي أنزله موافقاً للغتهم، بل فاق فصاحتهم وبلاغتهم، وليس في القرآن شيئاً من الآيات التي تثبت بها عقيدتهم والتي خاطبهم الله عز وجل بها ثم لم يرد منهم الإيمان والعمل بظاهرها.

وعليه فإذا وصف الله عز وجل نفسه بشيء في كتابه فإنما يريد منه المعنى الذي فهمه العرب، وهذا أبلغ في إقامة الحجة عليهم، وعلى هذا يستحيل أن يذهب السلف إلى تأويل تلك الصفة إلى تأويلات باطلة، يقول ابن تيمية رحمه الله:" وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رَوَوهُ من الحديث، ووقفتُ على أكثر من مائة تفسير، فلم أجد إلى ساعتي هذه عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات، أو أحاديث الصفات، بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف، بل- المنقول- عنهم من تقرير ذلك و تثبيته وبيان أن ذلك من صفات الله ما

---

[1] الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني، ص23.

[2] الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ص321، وللإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله كلام نفيس في كتابه الإبانة، في إثبات الصفات الذاتية والرد على المخالفين.

[3] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص522، نسخة مصورة.

يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله"[1]، والإمام ابن القيم رحمه الله أنه لا يصح أن تفسر الساق بالشدة؛ لمخالفته للغة العرب، لأن الشدة إنما تكشف عن القوم، بينما في الآية لا يستقيم المعنى إن فسرت الساق بالشدة، فلا يصح أن يقال يوم يكشف عن شدة؛ لأن الشدة إنما تكشف عن الناس، كما قال سبحانه:﴿ **فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ** ﴾ [الزخرف:50][2]، وهذا تعليل قوي منه رحمه الله، إذا لا يستقيم أن يُكشف شيء عن العذاب، بل العذاب هو المكشوف عن القوم.

ثانياً: إن بعض أئمة السلف كابن عباس رضي الله عنه، ذهب إلى تفسير الساق بالشدة؛ لأن ظاهر الآية لا يدل على أنها من آيات الصفات، فكلمة ساق، وردت نكرة وغير مضافة[3]، كقوله:﴿ **يَدُ اللَّـهِ** ﴾[الفتح:10]، فاليد أضافها سبحانه لنفسه، وفي الساق لم يقل: ساق الله، وهذا سبب النزاع في تفسير تلك الآية، وهذا التفسير منهم للساق بالشدة ليس بتأويل منهم[4]؛ لأن التأويل المذموم هو صرف اللفظ عن مدلوله ومفهومه ومعناه المعروف إلى معنى آخر لا تحتمله اللغة، وظاهر اللفظ، ولكن الصحيح أنها من آيات الصفات، لما ورد من دليل آخر في السُّنة[5]، وهو الحديث الذي استدل به الإيجي– وهو حجة عليه–، وما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: سمعت النبي ﷺ يقول:" يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، فيبقى كل من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة، فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طبقا واحدا"[6]، وهذا الحديث جاء تفسيراً لقوله تعالى:﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ**﴾، ولهذا قال الإمام الشوكاني رحمه الله:" وقد أغنانا الله سبحانه في تفسير هذه الآية بما صح عن رسول الله

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج394/6.

[2] انظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم، ج253/1.

[3] قال العلماء المضافات إلى الله سبحانه الواردة في القرآن والسنة أنواع:

النوع الأول: إضافة الصفة إلى الموصوف، كقوله تعالى: ﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾[البقرة:255].

النوع الثاني: إضافة المخلوقات إليه سبحانه، كإضافة وصف نبيه بالرسالة، وإضافة الناقة إليه، كقوله تعالى:﴿ **فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّـهِ نَاقَةَ اللَّـهِ وَسُقْيَاهَا** ﴾[الشمس:12]. انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج144/6–145، بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج279/3.

[4] انظر: جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية، ص108–109.

[5] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج394/6–395.

[6] صحيح البخاري، البخاري، تفسير القرآن/ باب ﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ** ﴾، 159/6: رقم الحديث 4919.

ﷺ كما عرفت، وذلك لا يستلزم تجسيماً ولا تشبيهاً فليس كمثله شيء"[1]، ويقول الشيخ محمد أمان الجامي رحمه الله:" فانطلاقاً من هذا الحديث الصحيح الذي يثبت لله ساقاً نرى أن الآية من آيات الصفات المفسرة بالسنة؛ لأن الآية جاءت محتملة المعنى حيث جاء الساق مجرداً عن الإضافة المخصصة، فجاءت السنة مبينة بأن المراد بالساق هو ساق الرحمن ...، فنسلك في إثبات الساق مسلك السلف الصالح الذي سلكناه من قبل وهو إثبات بلا تمثيل ولا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل ...، فالكلام في صفة الساق كالكلام في صفة اليد و الوجه ...، وأما الخلاف والنزاع الذي جرى بين الصحابة والتابعين فينبغي أن نعتبره منتهياً بعد ثبوت حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه الذي نعده تفسيراً للآية المجملة، ثم نعده فيصلاً في هذه القضية".[2]

ث-تأويله صفة العين.

أما صفة العين فقد ذهب إلى تأويلها بالحفظ، كما في قوله سبحانه وتعالى:﴿ **وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا**﴾[هود:37]، يقول في تأويلها:" ومعنى أعيننا: حفظنا، أي اصنعها محفوظة ...[3]، أو عين الملك الذي كان يعلمه الصنعة"[4]، وفي قوله تعالى:﴿ **وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَاۖ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ**﴾[الطور:48]، قال الإيجي:" بأعيينا عبارة عن الحفظ والكلاءة، وجمعها لجمع الضمير على وجه التعظيم، وكثرة أسباب الحفظ"[5]، وفي قوله تعالى:﴿ **تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ**﴾[القمر:14]، قال:" أي: محفوظة بنا، أو أعين ملائكتنا الحفظة".[6]

والذي عليه أئمة السلف رضي الله عنهم أن لله عز وجل عينان تليقان بجلاله سبحانه، وهي من الصفات الذاتية الخبرية، وهي صفة ثابتة بالسنة كما ثبتت بنص القرآن، قال عليه الصلاة والسلام في حديثه عن الدجال:" **إِنِّي لَأُنْذِرُكُمُوهُ، وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ أَنْذَرَهُ قَوْمَهُ** ...، **إِنَّهُ أَعْوَرُ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ**"[7]، والله سبحانه له عينيان تليق بجلاله، ولا يقتضي إثباتها أن

---

[1] فتح القدير، الشوكاني، ج331/5.

[2] الصفات الإلهية، الجامي، ص312.

[3] كلمة غير واضحة في المخطوطة.

[4] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص218، نسخة مصورة.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص391.

[6] المصدر السابق، ص431.

[7] صحيح البخاري، البخاري، الفتن/ ذكر الدجال، 60/9: رقم الحديث 7127. صحيح مسلم/ مسلم، الإيمان/ذكر المسيح الدجال، 155/1: رقم الحديث 169.

تكون جارحة مركبة من شحم وعصب، وتفسير العين بالحفظ والكلاءة هو عين النفي والتعطيل، وهو سبحانه منزه عن إثبات صفة العين لنفسه، ثم لم يُرِد منها ما يتبادر معناه إلى أفهام الناس، وقد ذكرت صفة العين مفردة في مواضع، ومجموعة في مواضع ويراد بها المثنى لتناسب ضمير العظمة، وهذا معروف في لغة العرب، فقد يُعبَّر عن الاثنين بلفظ الجمع، وقد يقوم الواحد مقام الاثنين، ومثل هذا الأسلوب كثير في القرآن[1]، ومما ينقض حجة القائلين بتأويل صفة العين على غير حقيقتها أن النبي ﷺ لما نزل قوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾[النساء:58]، جعل ﷺ إصبعه في أذنيه، بياناً منه أنه سَمْعٌ حقيقة، وبصر حقيقة[2]، كما في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال:" في هذه الآية:﴿ **إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا**﴾، إلى قوله سبحانه:﴿ **إِنَّ اللَّـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا** ﴾[النساء:58]، **رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَضَعُ إِبْهَامَهُ عَلَى أُذُنِهِ وَأُصْبَعَهُ الدَّعَّاء عَلَى عَينَه**".[3]

ج- تأويله صفة العلو، والفوقية.

وهذه الصفة مما لا خلاف بين علماء الكلام من الجهمية، والمعتزلة، وتبعهم الأشعرية على أن الله عز وجل لا يتصف بها[4]، وهذا هو اختيار الإيجي، فهو يرى أن الله عز وجل لا يوصف بالعلو والفوقية مطلقاً؛ لأنه منزَّه عن الوصف بالجهة، والمكان، يقول عند حديثه عما يتنزه الله سبحانه عنه:" المقصد الأول: أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان، وخالف فيه

---

[1] انظر: شرح العقيدة الواسطية، ابن إبراهيم، ص61، وشرح العقيدة الواسطية، هراس، ص59-60.

[2] انكر: شرح الواسطية، ابن إبراهيم، ص47.

[3] صحيح ابن حبان، ابن حبان، الإيمان/ما جاء في الصفات، 322/1: رقم الحديث 265. قال الشيخ الألباني: حديث صحيح. انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، ج216/7.

[4] ذهب بعض ائمة السلف على أن منكر هذه الصفة كافر بالله عز وجل؛ لأن غاية منكر تلك الصفة تعطيل الله عز وجل عن كماله اللائق به، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة بعد تدبر ذلك، كالعلم بالأكل والشرب في الجنة، والعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، والعلم بأن الله بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، والعلم بأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما، بل نصوص العلو قد قيل: إنها تبلغ مئين من المواضع، والأحاديث عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك ... ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك، لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين، والأمور المعلومة بالضرورة عند السلف والأئمة وعلماء الدين قد لا تكون معلومة لبعض الناس" درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج26/7-27.

المشبهة وخصصوه بجهة الفوق"[1]، وفي قوله تعالى:﴿ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**﴾ قال:" أي نزه اسم الله عن التأويلات الفاسدة، كإرادة علو المكان"[2]، أما صفة الفوقية فهو يخصها بالقهر، لا بالمكان، كما في قوله جل شأنه:﴿ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ﴾[الأنعام:18]، قال الإيجي مفسراً:" هو الغالب على الشأن يعني:" له الفوقية المفيدة لصفة القهر لا بالمكان"[3]، وقال:" ولا تمسُّك للمشبهة بإثبات الجهة لورود الفوقية؛ لأن وجوده سبحانه سابق على الجهات"[4]، بل أصبح من المستقر عنده يقيناً بطلان كون السماء مستقراً له سبحانه وتعالى، فعند قوله تعالى:﴿ **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ** ﴾[الزخرف:84]، قال:"... **وفيه دليل على بطلان كون السماء مستقراً له؛ لأن نسبته إليها بالألوهية كنسبته إلى الأرض** فلما كان إلهاً في الأرض مع أنه غير مستقر فيها فكذلك في السماء".[5]،

وفي قوله تعالى:﴿ **أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ** ﴾[الملك:16]، قال:" إن أراد بمن في السماء، الله سبحانه، فالمراد سلطانه، وحكمه"[6]، وعند ذكره لبعض الآيات والأحاديث التي يعتقد أن إثباتها على ظاهرها يوهم التجسيم، والتي يستوجب على إثرها تأويلها، ذكر منها حديث الجارية الذي رواه معاوية بن الحكم السُّلمي قال:" **كانت لي جارية...، صككتُها صكَّة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال:" ائْتِنِي بِهَا"، فأتيته بها، فقال لها:" أَيْنَ اللَّهُ؟" قالت: في السماء، قال:" مَنْ أَنَا؟"، قالت: أنت رسول الله، قال:" أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ".**[7]

يقول الإيجي:" فالسؤال والتقرير يُشعِران بالجهة، والجواب: **أنَّها ظواهر ظنّية لا تعارض اليقينيات**-ويقصد بها العقل-".[8]

---

[1] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص270، وانظر: تحقيق التفسير للإيجي، الرفاهي، ص568.

[2] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص549، نسخة مصورة

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص643. وانظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص262، نسخة مصورة.

[4] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص142، نسخة مصورة. وانظر: تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص322.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص126.

[6] المواقف، الإيجي،ص273، تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص519، نسخة مصورة.

[7] صحيح مسلم، مسلم، كتاب المساجد/تحريم الكلام في الصلاة، 381/1: رقم الحديث 537.

[8] المواقف، الإيجي، ص272.

مناقشة الإيجي في تأويله صفة العلو، وذلك بما يلي: [1]

1- أن القرآن نوع من أساليب إثبات صفة العلو لله عز وجل، كالتصريح بالفوقية والعلو المطلق، والتصريح بالعروج إليه، والتصريح بنزول الكتب منه، والتصريح بنزول الكتب منه، والتصريح بالاستواء على العرش، وإخبار النبي ﷺ أنه عرج به إلى السماء وتردده بين موسى عليه السلام، وبين ربه سبحانه في شأن الصلاة، بل حتى فرعون أخبر أنه أراد الصعود إلى السماء، لعله يطلع إلى إله موسى عليه السلام[2]، وذكر شيخ الاسلام ابن تيمية أن أدلة علو الله، والتصريح بالاستواء على العرش واثبات الفوقية بلغت ألف دليل أو أزيد، بل ذكر الإمام ابن القيم أنَّ أدلة إثبات العلو بلغت ألفي دليل[3]، وهذه أدلة ظاهرة في بيان استحقاقه سبحانه باتصاف ذاته العلية بصفة العلو.

2- أن أساليب إثبات علو الله سبحانه بذاته كما تنوعت في القرآن، كذلك تنوعت في السنة النبوية، فتارة نجد التصريح بأن الله سبحانه في السماء وفوق عرشه كقوله النبي صلى الله عليه وسلم:" **لَمَّا قَضَى اللَّهُ الخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي**"[4]، ولا خلاف أن العرش في جهة العلو، وقوله ﷺ: كتاب في كتابه فهو عنده، يدل صراحة على علوه سبحانه وتعالى، وتارة يصرح النبي ﷺ بإثبات صفة علو الله سبحانه بذاته قولا وفعلاً، كرفع ﷺ أصبعه السبابة إلى السماء، ليستشهدهم على التبليغ، كما فعل النبي ﷺ في حجة الوداع، فقالوا:" نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَّغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ، فَقَالَ: بِإِصْبَعِهِ السَّبَّابَةِ، يَرْفَعُهَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَنْكُتُهَا إِلَى النَّاسِ،" **اللهُمَّ، اشْهَدْ، اللهُمَّ، اشْهَد**" ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"[5]، وكذلك إخباره صلى الله عليه وسلم عن صعود الملائكة إليه سبحانه وتعالى، كقوله ﷺ: " **المَلاَئِكَةُ يَتَعَاقَبُونَ: مَلاَئِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلاَئِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلاَةِ الفَجْرِ، وَصَلاَةِ العَصْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ، فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ، فَيَقُولُ: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي، فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ يُصَلُّونَ، وَأَتَيْنَاهُمْ يُصَلُّونَ**"[6]، فتصريحه بعروج الملائكة إليه فيه دلالة صريحة على علوه سبحانه بذاته، وغيرها

---

(1) كتب في اثبات تلك الصفة مصنفات عدة منها: كتاب إثبات العلو لابن قدامة، والعلو والعرش للذهبي، وكتاب الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، للشيخ عبد الهادي بن حسن وهبي.

(2) انظر: الكلمات الحسان في بيان علو الرحمن، وهبي، ص10-60.

(3) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج121/5، الكافية الشافية، ابن القيم، ص97.

(4) صحيح البخاري، البخاري، كتاب بدء الخلق/ باب ما جاء في قول الله تعالى:﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾، 106/4: رقم الحديث 3194.

(5) صحيح مسلم، مسلم، كتاب الحج/باب حجة النبي ﷺ، 886/2: رقم الحديث 1218.

(6) صحيح البخاري، البخاري، كتاب بدء الخلق/باب ذكر الملائكة، 113/4: رقم الحديث 3223.

من الأحاديث الكثيرة التي بلغت حد التواتر، والتي ظواهرها وحقيقتها دالة على إثبات علوه بذاته سبحانه.

3- قد نقل غير واحد من أئمة السنة الإجماع على إثبات علو الله بذاته على خلقه[1]، يقول الإمام الأوزاعي رحمه الله:" كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا"[2]، وقال الإمام ابن بطة العكبري شيخ الحنابلة رحمه الله[3]:" أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين، وجميع أهل العلم من المؤمنين، أن الله تبارك وتعالى على عرشه فوق سماواته، بائن من خلقه وعلمه، محيط بجميع خلقه، ولا يأبى ذلك ولا ينكره إلا من انتحل مذاهب الحلولية، وهم قوم زاغت قلوبهم واستهوتهم الشياطين فمرقوا من الدين وقالوا: إن الله ذاته لا يخلو منه مكان"[4]، وأقوال من نقل الإجماع من الأئمة على علو ذاته سبحانه وتعالى كثيرة في هذا الباب، يقول شيخ الإسلام ابن تيمة رحمه الله:" فإن الذين نقلوا إجماع السلف، أو إجماع أهل السنة، أو إجماع الصحابة والتابعين، على أن الله فوق العرش بائن من خلقه لا يحصيهم إلا الله"، حتى أن الإمام الذهبي رحمه الله نقل عن ابن خزيمة قوله رحمه الله:" من لم يقر بأن الله على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته، فهو كافر حلال الدم، وكان ماله فيئا"[5]، وقال الإمام السجزي:" الحق أن الله سبحانه فوق عرشه بذاته من غير مماسة".[6]

4- إثبات العلو هو ما عليه عامة الصفاتية الأوائل، والكرامية، وبعض الصوفية[7]، فهذا الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله-قبل رجوعه لمنهج السلف- والذي تنسب إليه الفرقة الأشعرية، كان من مثبتي تلك الصفة، وأرجع أصل تأويل تلك الصفة إلى معتقد المعتزلة والجهمية والحرورية، يقول رحمه الله:" وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله تعالى في كل

---

[1] انظر: صفة العلو لله الواحد القهار، ابن قدامة، ص12، مختصر العلو للعلي العظيم، الذهبي، ص137، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج197/1، الاستذكار، ابن عبد البر، ج337/7.

[2] الأسماء والصفات، البهقي، ج304/2.

[3] ابن بطة هو الإمام أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري، ولد سنة 304هـ، يعد أحد فقهاء الحنابلة، وكان زاهداً صالحاً مستجاب الدعوة، توفي رحمه الله سنة 387هـ. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي، ج100/12، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ج533/16.

[4] الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ابن بطة، ج136/7.

[5] سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج373/14.

[6] الرد على من أنكر الحرف والصوت، السجزي، ص188.

[7] انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج232/1-234.

مكان، فلزمهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش والأخلية، وهذا خلاف الدين، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا"[1]، بل نقل رحمه الله الإجماع على إثبات علوه سبحانه بذاته يقول:" وأجمعوا أنه تعالى فوق سماواته على عرشه دون أرضه".[2]

5- قول الإيجي أن الله منزه عن الجهة والمكان، وهذا من الألفاظ المجملة والتي سبق ذكر كلام السلف في ذم اطلاقها؛ لعدم ورودها في الكتاب والسنة، ولم ينطق بها السلف[3]، فيقال: إن لفظ الجهة لفظ مجمل، فهو متضمن لحق وباطل، فما المراد بلفظ الجهة؟ إن كان المراد بنفي الجهة بمعنى أن الله عز وجل لم ينحصر، ولم يحط به شيء من مخلوقاته، ونفي كونه تعالى مفتقر إليها، فهذا معنى حق، والله ليس في شيء من مخلوقاته، فهو سبحانه مُباين من مخلوقاته، فنفي الجهة المتضمنة لهذا المعنى نفي صحيح، وأما إن كان المراد بنفي الجهة أنه ليس فوق السموات إله يعبد، ولم تصعد الملائكة إليه، ولا تنزل الكتب منه، وليس على العرش إله مستو عليه، والنبي ﷺ لم يُعرج به إلى ربه، فهذا معطل، جاحد لله رب العالمين[4]، ولا يُشكل إثبات السلف للفظ الجهة فإنما مرادهم اثبات الفوقية والعلو، وذكر الإمام النووي رحمه الله أن هذا هو مذهب المحدثين والفقهاء، بخلاف أئمة النظر من المتكلمين فإنما ينفون الجهة، لتنزيهه عن الاتصاف بالعلو[5]. وكذلك القول في المكان، فإن كان المعني نفي ما يحوي به ويحيط به سبحانه من المخلوقات، فالله عز وجل منزه عن ذلك، وأما إن أريد بالمكان ما فوق العالم، أو ما هو الرب فوقه، بمعنى أنه سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، فهذا المعنى حق سواء سُمّي هذا مكاناً أو لم يُسمَّ.[6]

6- لا يُسلَّم للإيجي حصره علو الله سبحانه بعلو القدر والقهر، دون علو الذات؛ لأن إثبات علو الله سبحانه بذاته هو ظاهر القرآن والسنة، بل إثبات العلو موافق للعقل والفطرة، فلو كان الله عز وجل منزه عن العلو بذاته، لحذر النبي ﷺ أصحابه وأمته من اعتقاد ما ظاهره يستوجب في حق الله نقصاً، وكيف لم يسأل السلف عما يستلزم إثباته نقصاً في حق الله تعالى، وعليهم أنزل القرآن وسمعوا السنة بآذانهم، وهم أحرص الناس على الفهم والعمل؟!، بل كيف تتوجه القلوب والأيدي بالدعاء نحو السماء، والله عز وجل منزه بذاته عن علو المكان؟!.

---

[1] الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ص109.

[2] رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص130.

[3] انظر: مصطلحات في كتب العقيدة، الحمد، ص55.

[4] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج42/3، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص265.

[5] انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، ج25/5.

[6] انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج145/2.

7- تفسير الإيجي لقوله تعالى:﴿ **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ** ﴾[الزخرف:84] بأن هذه الآية فيها دلالة على بطلان كون السماء مستقراً له؛ لأن نسبته إليها بالألوهية كنسبته إلى الأرض، ليس بصحيح، ولو كان للإيجي عناية بتوحيد الألوهية لما فسر الآية بهذا، والمراد من الآية إثبات الألوهية التي لا تنبغي إلا له، فهو سبحانه معبود في السماء ومعبود في الأرض، فمعنى أله يأله إلهة عبد يعبد عبادة، فالله المألوه أي: المعبود.[1]

8- لما كان حديث الجارية مصادم لمن يعتقد نفي علو الله عز وجل بذاته، وصريح في إثبات هذه الصفة، فلم يجد الإيجي إلا أن يرد النص بدعوى أن أدلة النقل ظنية، ولا يُقدم الظني على القطعي الذي هو العقل.[2]

9- إنكار علو الذات، يستلزم منه نقض توحيد الربوبية؛ لأن من لوازم إثبات ربوبية الخالق جل وعلا إثبات علوه على خلقه، وإستواؤه على عرشه، والقول بأنه في كل مكان، وأن الله في كل مكان، وأنه لا داخل العالم ولا خارج العالم، هذا وصف مطابق للعدم، ولهذا أجمع السلف على كفر من أنكر علو الله عز وجل على خلقه.[3]

ح- تأويله صفة النفس.

صفة النفس من الصفات الثابتة اللائقة به سبحانه وتعالى، بينما ذهب الإيجي إلى تأويلها بالمحبة، كما في قوله تعالى:﴿ **وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي** ﴾[طه:41]،" والاصطناع الاصطفاء للمحبة؛ لأن معنى﴿ **لِنَفْسِي**﴾ لمحبتي، والمراد تخصيصه بنوع من الإكرام"[4]، وفي قوله تعالى:﴿ **تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**﴾[المائدة:116]، يقول:" تعلم ما أخفيه في نفسي كما تعلم ما أعلنه، ولا أعلم ما تخفيه من معلوماتك، وذكر النفس للمشاكلة".[5]

وهذا تأويل باطل لما يلي:

---

[1] انظر: الشريعة، الآجري، ج1103/3-1104، التمهيد، ابن عبد البر، ج133/7، الانتصار في الرد على المعتزلة، العمراني، ج617/2-618، العرش، الذهبي، ج178/1، العلو، الذهبي، ص234، مختصر العلو، الذهبي، ص253، أقاويل الثقات، الكرمي، ص105، غاية الأماني، الألوسي، ص453، أضواء البيان، الشنقيطي، ج215/2، معارج القبول، الحكمي، ص41، شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص237.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص272.

[3] انظر: تقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، الغامدي، ص247.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص378.

[5] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص139، نسخة مصورة.

1- صفة النفس من الصفات التي أثبتها الله عز وجل لنفسه، وأثبتها له رسوله الكريم ﷺ، كقول الله عز وجل الذي يرويه عنه نبيه ﷺ:" **يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا**"[1]، وقوله ﷺ:" **وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ**"[2]، وهذه الصفة دالة على ذاته العلية سبحانه المتصفة بصفات الكمال، وليس هذه الصفة كسائر الصفات: كالسمع والعلم والقدرة والبصر، فالمراد بالنفس الذات.[3]

2- تفسير صفة النفس بالمحبة لا يستقيم معنى ولفاظاً، فلا يستقيم أن يُفسَّر قوله تعالى:﴿ **وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّـهُ نَفْسَهُ** ﴾ [آل عمران:28]، أي: ويحذركم الله محبته، لا سيما وأن الإيجي يرد معنى المحبة إلى معنى الإرادة، كإرادة الثواب، أو الإكرام بالجنة، وليس إثبات محبة حقيقية تليق بجلاله كصفة فعلية قائمة به سبحانه متعلقة بإرادته ومشيئته.

3- ما ذكره الإيجي عند قوله تعالى:﴿ **تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ** ﴾[المائدة:116]، أن ذكر النفس للمشاكلة[4]، بمعنى المجانسة في التعبير، بمعنى إطلاق اللفظ ولا يراد منه إثبات المعنى، بل المراد منه مشاكلة أو مقابلة اللفظ للفظ في التعبير، وهذا القول يؤول في نهايته إلى معنى المجاز، فدعوى المشاكلة في الآية التي استدل بها الإيجي دعوى باطلة؛ لأنه يقتضي تعطيل هذه الصفة وإن بقيت التسمية، وشأن هذه الصفة كبقية الصفات الخبرية، وصفة النفس المراد بها الذات المتصفة بالصفات، يقول الكفوي رحمه الله:" النفس: هي ذات الشيء وحقيقته، وبهذا تطلق على الله تعالى"[5] وقد ورد في نصوص أخرى صفة النفس دون مشاكلة أو مقابلة، كقوله تعالى:﴿ **كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ** ﴾[الأنعام:54]، وقوله جل وعلا:﴿ **وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي** ﴾[طه:41]، فليس في هذه الآية والتي قبلها مشاكلة في كلمة النفس، بل هي دالة على الذات.[6]

خ- تأويله صفات المعاني.

---

[1] صحيح مسلم، مسلم، كتاب البر والصلة/باب تحريم الظلم، 1994/4: رقم الحديث 2577.

[2] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الصلاة/ باب ما يقول في الركوع، 352/1: رقم الحديث 486.

[3] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج292/9-293، شرح الأربعين النووية، ابن عثيمين، ص268-269، شرح كتاب التوحيد، الغنيمان، ج249/1.

[4] المشاكلة: هي أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، أي صحبة غيره، أو استعارة المتكلم لشيء لفظاً لا يصح إطلاقه على المستعار له إلا مجازاً، وأطلق بعض المحدثين على المشاكلة لفظ المجاز، أو مجاز المشاكلة. انظر: تحقيق الفوائد الغياثية، الكرماني، ص794، فتح الباري، ابن حجر، ج703/8.

[5] الكليات، الكفوي، ص897.

[6] انظر: الصفات الإلهية، الجامي، ص299،

وهي الصفات التي أثبت الإيجي أزليتها، ولكن نفى تجددها كصفة الكلام، والسمع، والبصر، والإرادة، والقدرة، وقد سبق أن رُدَّ عليه[1]، وإثباته لتلك الصفات ليس كإثبات السلف؛ لأنه وإن كان يعتقد أن الله عز وجل موصوفا بها أزلاً إلا أنه يعتقد أنه معطل عنها؛ لئلا تحل به الحوادث، ولهذا حقيقة إثباته لتلك الصفة مخالف لإثبات السلف لها، ولذلك عدَّ شيخ الاسلام الاشاعرة بأنهم جهمية في الصفات، وذكرهم في الدرجة الثانية من درجات التجهم؛ لأنهم في الحقيقة لم يوافقوا علماء السنة إلا بإثبات صفة الحياة فقط.[2]

ثانياً: موقفه من الصفات الفعلية، ومناقشته.

1- تعريف الصفات الفعلية وبيان أقسامها:

الصفات الفعلية أو الاختيارية: وهي ما اتصف بها ربنا عز وجل، وتقوم بذاته، ومشيئته، وقدرته، وإن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها، كالاستواء على العرش، والمجيء للقضاء بين العباد، والنزول إلى السماء الدنيا، وغيرها.[3]

والصفات الفعلية قسمان:[4]

أ- عقلية: وهي الصفات التي يشترك في معرفتها السمع والعقل، كصفة الخلق، والرزق، والإحياء.

ب- خبرية: كالمحبة، والرضا، والسخط، والغضب، والاستواء، والمجيء، والإتيان، والنزول، والضحك، والفرح، والرحمة، والغيرة وغيرها.

2- نماذج من تأويل الإيجي لبعض الصفات الفعلية.

أ- تأويله صفة الاستواء، والنزول، والمجيء والإتيان.

هذه الصفات الأربعة من الصفات الفعلية- الاختيارية- الثابتة، والمتعلقة بمشيئة الله واختياره، فإن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها، والإيجي ذهب إلى تأويلها وصرفها عن ظواهرها، يقول عن تلك الصفات:" فتؤول الظواهر إما: إجمالاً، ويفوض تفصيلها إلى الله، كما هو رأي

---

[1] انظر: الرسالة، ص186.

[2] انظر: التسعينية، ابن تيمية، ج270/1.

[3] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج218/6، الأسماء والصفات، ابن تيمية، ج122/1، شرح العقيدة السفارينية، ابن عثيمين، ص155، التوضحيات الجلية على شرح العقيدة الطحاوية، الخميس، ج248/1.

[4] انظر: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، الأحمدي ، ج280/1.

من يقف على "إلَّا الله"، وعليه أكثر السلف...، وإما تفصيلاً، كما هو رأي طائفة، فنقول: الاستواء: الاستيلاء...، وجاء ربك أي: أمره ....، وعليه فقِس".[1]

ففي قوله تعالى:﴿ **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** ﴾[طه:5]، قال الاستواء:" هو الاستيلاء، ويعود إلى القدرة، قال الشاعر: **قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق** أي استولى"[2]، قال:﴿ **اسْتَوَى** ﴾ بمُلك وقَهر، فالعرش: الذي هو سرير الملك يطلق ويراد به الملك"[3]، وقال:" قال الأكثرون: الاستواء هو الاستيلاء، ويعود إلى القدرة"[4]، ولما اعتُرض عليه بأن الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة؛ لأن حقيقة الاستيلاء أن يكون نتيجة مغالبة، ومقاومة من قبل الخصم، وأيضا لو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء فما فائدة تخصيص العرش؛ لأن الكون كله في ملكوته، فلم خصص الاستيلاء على العرش فقط، أجاب عن الاعتراض الأول بقوله:" نجيب عن الأول بمنع الاشعار، وعن الثاني بأن الفائدة الاشعار بالأعلى على الأدنى"[5]، ولهذا فقد حكم على من أثبت صفة الاستواء على الحقيقة كما ه معتقد السلف بالجهل والابتداع بل قد يصل إلى الكفر، فقال:" ومنهم من حمله على ظاهره من الاستقرار المكاني، وهو جهل وبدعة، ويكاد يكون كفراً"[6]، ولهذا عد الإيجي من أثبت العلو والاستواء من جملة الحشوية المبتدعة.[7]

وفي قوله تعالى:﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّـهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ** ﴾ [البقرة:210]، قال:" سبق أن السلف في مثله على الإيمان به من غير تعرض للتأويل ....، والمحققين من المتأخرين على التأويل، والمراد مجيء أمره وبأسه؛... لأن كل شيء يتصف بالمجيء والذهاب لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، فيلزم حدوث ما صح عليه المجيء والانتقال، فيستحيل وصف الإله به".[8]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص272-273.

[2] المصدر السابق، ص297.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص355.

[4] المواقف، الإيجي، ص297.

[5] المصدر السابق، ص297.

[6] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص628-629.

[7] انظر: المواقف، الإيجي، ص429.

[8] تحقيق التفسير(مخطوط)، للإيجي، ص55، نسخة مصورة، وانظر: تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص799، تحقيق التفسير(مخطوط)، للإيجي، ص552، نسخة مصورة.

ب- تأويله صفة الخلق.

يذهب الإيجي إلى تأويل صفة الخلق، ويجعل مردها إلى صفة الإرادة فعند قوله تعالى:﴿ **هُوَ اللَّـهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ** ﴾[الحشر:24]، قال الإيجي:" الخالق: هنا المُقّدر، أي: يُقدر أفعاله على الوجوه المخصوصة بمقتضى إرادته، فالخالقية راجعة إلى الإرادة".[1]

وكذلك عند قوله تعالى:﴿ **فَتَبَارَكَ اللَّـهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** ﴾[المؤمنون:14]، قال الإيجي مفسراً:" ومعنى ﴿ **الْخَالِقِينَ** ﴾ المقدرين".[2]

ومناقشته بما يلي:

1- صفة الخلق من الصفات التي اتصف الله عز وجل بها، وهي من الصفات القائمة بذاته سبحانه، يتصف بها أزلاً وأبداً، قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" قال القاضي أبو يعلى: ... فالخلق صفة قائمة بذاته والمخلوق الموجود المُختَرَع. وهذا بناء على أصلنا وأن الصفات الناشئة عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة. قال: وهذا هو الصحيح"[3]، وعليه فتفسير الخلق بمعنى التقدير مُحدث لا دليل عليه، مع ما تضمنه من تعطيل حقيقة تلك الصفة.

2- سبب إرجاع تلك الصفة إلى صفة الإرادة؛ لأنه يرى أن الصفات الفعلية الاختيارية لا يتصف الله عز وجل بها؛ لأنها تستلزم حلول الحوادث به سبحانه؛ ولمنعه تسلسل الحوادث في الماضي، ولهذا قال:" والخلق لا يُتَصوَّر إلا فيما له وجود"[4]، القول بمنع التسلسل في الماضي والذي ترتيب عليه تعطيل كون اتصاف الله بصفة الخلق أزلاً ممتنع عقلاً وشرعاً، والقول بأن إثبات الصفة يستلزم حلول الحوادث.[5]

ت- تأويله صفة المحبة.

يرى الإيجي أن المحبة هي إرادة الثواب، أو الرضى، أو القرب منه، أو الإكرام بالجنة، فعند قوله تعالى:﴿ **قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّـهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّـهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّـهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾[آل عمران:31]، يقول:" المحبة إرادة ما تراه أو تظنه خيراً ....، ومحبته ثوابه،

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص586.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص595.

[3] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج6/149.

[4] المواقف، الإيجي، ص140.

[5] انظر: الرسالة ص142، 146-147، وانظر: ص292-293.

ومحبة الله لهم الرضى عنهم"[1]، وقال:" ومحبة الله...، تقريب العبد إليه"[2]، وقال:" ومحبته إياهم: إكرامهم بالجنة".[3]

ومناقشته بما يلي:

1- إن الله عز وجل أثبت لنفسه صفة المحبة في كتابه، وكذلك نبيه ﷺ، كقوله ﷺ:" **لَأُعْطِيَنَّ هَذِهِ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ، يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**"[4]، وقوله ﷺ:" **إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ التَّقِيَّ، الْغَنِيَّ، الْخَفِيَّ**"[5]، ونقل غير واحد إجماع السلف على إثبات هذه الصفة، كالإمام أبي الحسن القطان، وشيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن أبي العز الحنفي، والشيخ محمد أمان الجامي [6]، ودلالة العقل في إثبات هذه الصفة ظاهرة، فإثابة الطائعين بالجنات في الآخرة، ونصر وتأييد أوليائه في الدنيا، وما يفيض على القلب من نعمة الأمن والطمأنينة والسكينة والحكمة ما هي إلا ثمرة من ثمرات محبة الله.[7]

2- تفسير المحبة بالإرادة باطل؛ لأن المحبة صفة مستقلة عن الإرادة، والفرق بين المحبة والإرادة ظاهر لغةً وشرعاً وعقلاً، فإرادة الإنعام شرعاً وعقلاً لا تستلزم المحبة، فَنِعَمُ الله على بني آدم مسلمهم وكافرهم لا تحصى، فالله سبحانه قد ينعم على الكافر ولا يحبه، والإنسان قد يريد أن ينعم على شخص لا لكونه يحبه، بل لدفع شره، ويقال أيضاً: إذا كان الدافع له على تفسير المحبة على غير وجهها الصحيح فراراً من التشبيه، كذلك يلزمه تأويل صفة الإرادة؛ لأن المخلوق عنده إرادة، فإذا كانت إرادة الخالق غير إرادة المخلوق، فكذلك محبة الخالق غير محبة المخلوق، ويقال أيضاً كما أن الإيجي أثبت سبع صفات فالواجب عليه أن يُثبت باقي الصفات، والقاعدة: أن القول في بعض الصفات كالقول في باقي الصفات، كما أنه يثبت الحياة والعلم والقدرة والإرادة فعليه اثبات باقي الصفات.[8]

---

[1] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص78، نسخة مصورة.

[2] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص53، نسخة مصورة.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص441.

[4] صحيح البخاري، البخاري، كتاب المغازي/ باب غزوة خيبر، 134/5: رقم الحديث 4210.

[5] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الزهد والرقائق، 2277/4: رقم الحديث 2965.

[6] انظر: الإقناع في مسائل الإجماع، القطان، ج44/1، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج354/2، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص637، الصفات الإلهية، الجامي، ص279.

[7] انظر: شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص145.

[8] انظر: الصفات الإلهية، الجامي، ص285، شرح العقيدة الواسطية، الغفيص، ص66-67.

3- ما ذكره الإيجي في صفة المحبة كالثواب والرضى، هو من لوازم صفة المحبة وثمراتها، وذلك أن السلف يثبتون صفة المحبة، ولوازمها كالثواب والإنعام والرضا عن المحبوب، وفرق بين إثبات الصفة ولازمها، وبين تعطيل الصفة وإثبات اللازم، إذ إن تعطيل الصفة تعطيل للازمها، فلا يُتصور إثابة الطائع، وإكرامه، وتوليه مع دون إثبات محبة حقيقية تليق بجلاله سبحانه.[1]

ث- تأويله صفة الكراهة.

يرى الإيجي أن الكراهة ليست صفة من صفات الله تعالى، ففي قول تعالى:﴿ **وَلَـٰكِن كَرِهَ اللَّـهُ انبِعَاثَهُمْ** ﴾[التوبة:46]، يقول:" كراهة الله-أي- المستلزمة لعدم الإعداد...، لا يقال يلزم منه وصف الله سبحانه بالكراهية؛ لأن المعنى أراد الله عدم ذلك الشيء"[2]، وفي قوله تعالى:﴿ **كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا** ﴾[الإسراء:38]، قال:" ولا يوصف بكونه كارها لما ذكرنا".[3]

قول الإيجي:" لا يقال يلزم منه وصف الله سبحانه بالكراهة"، مخالف للكتاب والسنة، وما ورد في السنة في إثبات هذه الصفة، كقول النبي ﷺ:" **إِنَّ اللهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضَى لَكُمْ: أَنْ تَعْبُدُوهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا، وَيَكْرَهُ لَكُمْ: قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةِ الْمَالِ**"[4]، وقوله ﷺ:" **وَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا بُشِّرَ بِعَذَابِ اللهِ وَسَخَطِهِ، كَرِهَ لِقَاءَ اللهِ، وَكَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ**".[5]

وعليه فصفة الكره من الصفات الفعلية الثابتة بالكتاب والسنة وهي متعلقة بالمشيئة والاختيار، ولا يلزم من إثباتها أي نقص في حقه جل وعلا؛ لأنه سبحانه أثبتها لنفسه، وأثبتها له رسوله ﷺ، فكيف يصف نفسه بذلك سبحانه، ويثبتها له رسوله ﷺ، وقد تضمَّنت في حقه نقصاً ومعنا باطلاً، ولذلك الذي عليه أئمة السلف إثبات صفة الكراهة لله عز وجل، فهو يكره سبحانه من يستحق ذلك على ما يليق بجلاله وعظمته.[6]

---

[1] انظر: الصفات الإلهية، الجامي، ص283.

[2] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص194، نسخة مصورة.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص103.

[4] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الأقضية/ باب النهي عن كثرة المسائل، 1340/3: رقم الحديث 1715.

[5] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الذكر والدعاء/ باب من أحب لقاء الله، 2065/4: رقم الحديث 2684.

[6] انظر: شرح الواسطية، ابن إبراهيم، ص56، شرح الواسطية، ابن عثيمين، ص163، شرح الواسطية، الفوزان، ص50-51،

ثالثاً: موقف الإيجي من صفات المقابلة.

1- تعريف صفات المقابلة:

صفات المقابلة: هي صفات فعلية خبرية، أطلقها الله سبحانه على نفسه، على سبيل الجزاء والمقابلة، فتكون مدحاً، وكمالاً، وعدلاً منه سبحانه إذا أنزلها فيمن يستحقها، ولا يُشتق منها أسماء، ولا يوصف بها مطلقاً في غير ما سيقت فيه الآيات[1]، كصفة المكر، والاستهزاء، والخداع، والكيد، والسخرية.

2- نماذج من تأويله لتلك الصفات:

أ- تأويله صفة المكر.

كما في قوله تعالى:﴿ **وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ** ﴾[النمل:50]، قال:" ومكر الله مجاز على سبيل الاستعارة، ولعلَّ العلاقة مجيء الهلاك من حيث لا شعور، ومن علامات المجاز مقابلة المكر بالمكر".[2]

ب- تأويله صفة الاستهزاء.

كما في قوله تعالى:﴿ **اللَّـهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ** ﴾[البقرة:15]، يقول:" وتسمية جزاء الاستهزاء استهزاء؛ لكونه مماثلاً له في مقدار الضرر أو لمقابلة اللفظ باللفظ، أو لما كان يرجع وباله عليهم كان كالمستهزئ بهم".[3]

ت- تأويله صفة الخداع.

كما في قوله تعالى:﴿ **إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّـهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾[النساء:142]، يقول:" يقال: خادعته فخدعته: إذا غلبته، وهو من الله الحكم بعصمة دمائهم وأموالهم، وأعد لهم الدرك الأسفل من النار".[4]

---

[1] انظر: معارج القبول، الحكمي، ج83/1، أعلام السنة المنشورة، الحكمي، ص79، إعانة المستفيد، الفوزان، ج94/2.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص386.

[3] تحقيق التفسير، الرفاعي، ص235.

[4] تحقيق التفسير، الذبياني، ص293.

ث- تأويله صفة الكيد.

كما في قوله تعالى:﴿ **إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝ وَأَكِيدُ كَيْدًا** ﴾[الطارق:15-16]، قال:" أقابلهم باستدراجي الذي هو في صورة الكيد، وكيد الله على وجه المجاز".[1]

ج- تأويله صفة السخرية.

كما في قوله تعالى:﴿ **وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾[التوبة:79]، يقول:" ويسخرون أي يستهزئون، فيستهزئ بهم أي: يفعل فعل المستهزئ ... ولهم عذاب أليم بسبب فعلهم".[2]

ح- تأويله صفة النسيان.

كما في قوله تعالى:﴿ **نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾[التوبة:67]، يقول الإيجي:" ومعنى نسيانهم: أنَّهم جعلوا الله بمنزلة المنسي ....، أو تركوا ذكره فتركهم، وهو على سنن المقابلة، مثل: يستهزئ بهم".[3]

المناقشة:

أولاً: من القواعد العامة عند السلف في باب الصفات إثبات ما أثبت الله لنفسه على حقيقته ومعناه الذي يليق بجلاله سبحانه وعظمته، كما يقتضيه السياق، ومما ورد اثباته عن السلف، إثبات صفات المقابلة التي أطلقها الله سبحانه على نفسه على سبيل الجزاء، وهي من الصفات الخبرية الفعلية الاختيارية.[4]

ثانياً: هذه الصفات لا يثبتها أئمة السنة إثباتاً مطلقاً، بل يثبتونها مقيدة، فهو سبحانه يكيد من كاد دينه، ويمكر بمن مكر برسله وأوليائه، فاتصاف الله عز وجل بها في محلها هو عين المدح والكمال، والمكر والكيد والاستهزاء والخداع من الله عز وجل محمود؛ لأن اتصافه بها عدل بمن يستحقه، وليس مكر وكيد واستهزاء وخداع الحق جل وعلا كمكر المخلوق وكيده

---

[1] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص549، نسخة مصورة.

[2] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص197، نسخة مصورة.

[3] تحقيق التفسير (مخطوط)، للإيجي، ص196، نسخة مصورة.

[4] انظر: شرح العقيدة الواسطية، ابن إبراهيم، الشرح العقيدة الواسطية، هراس، ص62.

واستهزائه وخداعه؛ لانتفاء المماثلة بين الخالق والمخلوق، كقوله تعالى:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[الشورى:11].[1]

ثالثاً: ما ذكره الإيجي من أن اتصاف الله عز وجل بالمكر والكيد على وجه المجاز، ليس بصحيح؛ لأنه لا دليل على صرف اللفظ إلى المجاز إلا ما يعتقده الإيجي من استحالة اتصاف الله بها عقلاً، ومعلوم أن العقل لا يقدم على النقل، والله عز وجل أطلق تلك الصفات على نفسه فوجب إثباتها، والمكر والكيد وغيرها من صفات المقابلة إذا كانت في محلها فاتصاف الله عز وجل بها على الحقيقة ولا يكون إلا كمالاً ومدحاً، وهذا تماما ما أقر به العز عبد السلام رحمه الله فقال:" أن يكون مكر الله حقيقا؛ لأن المكر هو التدبير فيما يضر الخصم خفية، وهذا متحقق من الله عز وجل باستدراجه إيهم بنعمه مع ما أعده لهم من نقمه"[2]، وعليه فاتصافه بها سبحانه لا يستلزم عليه نقصاً حتى يقال أنها مجازاً؛ لأنها ليست صفات لله مطلقاً، بل يتصف بها في محلها، ولهذا لا يجوز تسمية الله عز وجل بالماكر والمخادع والمستهزئ والناسي؛ لأنها متضمنة لمعنى المدح في حال، ومعنى الذم في حال آخر، فالمكر مثلاً يتضمن معنيان: مكر ممدوح وهو المكر الذي يكون بحق، وهو ما دل على كمال وقهر وقوة وجبروت الماكر، كالمكر بمن مكر به سبحانه أو مكر بأوليائه، والمكر المذموم وهو المكر وهو ما كان بغير وجه حق[3]، ولذلك دعوى المجاز في هذه الصفات؛ لئلَّا يستلزم اتصاف الله بها نقصاً، دعوى غير مقبولة.[4]

رابعاً: ما ذكره الإيجي في هذه الصفات كونها على وجه المقابلة مع إثبات أصل الصفة فهذا صحيح، أما إذا قصد بالمقابلة معنى المشاكلة كقوله في مكر الله، ثم يذهب إلى تأويلها، وصرفها إلى المجاز، دون أن يكون منه سبحانه استهزاء ولا مكر ولا خديعة، فهذا باطل؛ لأن الله عز وجل هو الذي أطلقها على نفسه، ثم قوله في صفة المكر أنها من باب مقابلة المكر بالمكر؛ لأنه لا يصح إسناده إلى الله عز وجل مردود بقول الله تعالى:﴿ **أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّـهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّـهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ**﴾[الأعراف: 99]، فأسند المكر إليه سبحانه بدون مشاكلة

---

[1] انظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، ابن حسن، ص334، حاشية كتاب التوحيد، ابن القاسم، ص255، شرح العقيدة التدمرية، البراك، ص140، اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية، آل الشيخ، ج412/1.

[2] الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ابن عبد السلام، ص70.

[3] انظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص307، إتحاف السائل، آل الشيخ، ص44.

[4] انظر: القول المفيد، ابن عثيمين، ص434، شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص197، 200، التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، ص376-378.

أو مقابلة[1]، وعليه فإثبات مثل هذه الصفات هو ما عليه جماهير أئمة أهل السنة، ولا يمتنع عليه سبحانه الاتصاف بها، لأن اتصافه في محلها سبحانه كمال ومدح، ولا يلزم من اتصافه بها، أن يكون المكر منه كمكر المخلوقين حتى يقال أنها مجاز؛ لأن الاشتراك في الاسم لا يقتضي الاشتراك في المُسمَّى والحقيقة.[2]

خامساً: مما وقع فيه الايجي رحمه الله من الاضطراب، أنه ينفي التحسين والتقبيح العقليين، ويثبتهما شرعا، فالتحسين والتقبيح عنده لا يكون إلا شرعا فقط، فكان الأولى بالإيجي أن يثبت هذه الصفات على الحقيقة؛ لأنه لا يمتنع عليه اتصافه بها؛ لأنه منزَّه عمَّا يفعله ولا يليق بكماله، وقد أثبت سبحانه في كتابه عن اتصافه بهذه الصفات الفعلية، وعليه فلا يكون اتصافه بالاستهزاء والمكر والخداع وغيرها قبيحاً.[3]

والحاصل قد ظهر بجلاء مخالفة الإيجي لأئمة السنة في تأويل الصفات الذاتية والفعلية الاختيارية وصفات المقابلة، أما إثباته لبعض لصفات المعاني، فلم يكن إثباته لها كإثبات السلف رضي الله عنهم، وقد سبق مناقشته رحمه الله.

وعليه فيتبين موقف الإيجي رحمه الله من التوحيد بأقسامه أنه خالف أئمة السنة، في أبواب التوحيد، ففي توحيد الربوبية وإثبات وجود الخالق سبحانه قد أطنب وأطال النفس فيه، مستخدماً الأدلة العقلية التي لا تخلو من حشو، وإطالة، وغموض، مع ما يترتب عليها من لوزام باطلة، وأما الألوهية فلم يكن شغله الشاغل، والدليل الذي اعتمده الإيجي رحمه الله في إثباته لا يصلح له، بل هو دليلاً صحيحاً في إثبات الربوبية؛ ولهذا لو رجعنا لتعريف الإيجي للألوهية، فحاصله أن يمتنع وجود إلهين اثنين، ولذا رجع لقول الأشعرية في إيجاب النظر العقلي وجعْله أول ما يجب على المكلف، وأما الأسماء والصفات فقد وافق فيه بجلاء علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة، كما سبق تقريره ومناقشته.

---

[1] التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، العليوي، ص537-538.

[2] انظر: جامع البيان، الطبري، ج316/1، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج111/7.

[3] انظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن الموصلي، ص308.

الفصل الثالث: موقف الإيجي من الملائكة والنبوات والمعاد

المبحث الأول: موقف الإيجي من الـمـلائـكـة.

المطلب الأول: موقفه من عصمة الملائكة.

أولاً: تعريف الملائكة عند الإيجي.

يُعرف الإيجي الملائكة في اللغة والشرع بقوله:" الملائكة: جمع ملأك، كالشمائل جمع شمال، من الألوكة والمألكة وهي الرسالة؛ لأنهم رسل الله إلى أنبيائه عليهم السلام ...، وأكثر الناس على أن الملائكة أجسام لطيفة هوائية قادرة على التشكل بأجسام مختلفة، ومسكن أكثرها السماوات".[1]

وزاد العلماء على تعريف الإيجي بأن الملائكة: هم رسل الله في خلقه وأمره الكوني والشرعي، خلقهم الله عز وجل من نور، وهم ذوات وأشخاص محسوسة، تصعد، وتنزل، وتُرى، وتجيء، وتُخاطب الرسل عليهم الصلاة والسلام.[2]

ثانياً: موقف الإيجي من عصمة الملائكة.

أما عن موقفه من عصمتهم فلم يقطع الإيجي بعصمة الملائكة، حيث أورد الخلاف بين العلماء في القول بعصمة الملائكة، ومن الملاحظ أنه تارة يُرجِّح عدم عصمتهم فيقول:" وللمثبت الآية الدالة على عصمتهم، نحو قوله تعالى:﴿ **لَا يَعْصُونَ اللَّـهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾[التحريم:6]، وقوله:﴿ **يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ**﴾[الأنبياء:20]، وقوله:﴿ **يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** ﴾[النحل:50]، والجواب: إنما يتم ذلك إذا ثبت عمومها أعياناً وأزماناً، ومعاصي، ولا قاطع فيه، وإن الظن لا يغني في مثله عن الحق شيئاً".[3]

ومعنى كلام الإيجي: أن الجواب عن هذه الأدلة التي يستدل بها من يقول بعصمة الملائكة، أن العصمة لا تثبت لهم حتى يثبت أن جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة بأدلة قطعية يقينية، وتلك الأدلة ظنية ولا تقتضي عصمة الملائكة.[4]

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص335.

[2] انظر: شرح الواسطية، هراس، ص21، الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، الفوزان، ص156.

[3] المواقف، الإيجي، ص367.

[4] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج308/8.

بينما في قول آخر له يُرجّح عصمتهم، كما نص على ذلك العلامة شهاب الدين الكيلاني[(1)]، فيقول الإيجي رحمه الله:" ولله تعالى ملائكة ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع، منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل[(2)]، لكل منهم مقال معلوم، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، علق شهاب الدين الكيلاني على كلام الإيجي فقال:" لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؛ لأنهم مجبولون على مطاوعة الذات الأقدس الذي قهر كل شيء بقدرته الباهرة، وسخره لهذا الإنسان الضعيف بسطواته، وألطافه الظاهرة"[(3)]

والصحيح هو القول بعصمة الملائكة؛ لأن الله عز وجل صرح بآية متلوة، وهي قوله تعالى: ﴿ **لَا يَعْصُونَ اللَّـهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾[التحريم:6]، ولا يحصل لهم كمال الطاعة، والبعد عن المعاصي إلا بالعصمة، وقد ذكر الطبري وابن كثير في تفسير الآية: أن الله عز وجل مهما أمرهم بأمر، فيبادرون إلى فعله، لا يتأخرون عنه طرفة عين، ولا يخالفون الله في أمره، وينتهون إلى ما يأمرهم ربهم به، ولا يتعبون ولا يملون، مطيعون قصدا وعملاً، دائبون في العمل ليلاً ونهاراً عليهم السلام.[(4)]

وقد رجَّح بعض الأئمة كابن حزم وغيره عصمة الملائكة عن مقارفة المعاصي والذنوب صغيرها وكبيرها[(5)]، بل قال العلامة المُعلّمي اليماني رحمه الله:" الإيمان بعصمة الملائكة المبلغين، والأنبياء بعد البعثة؛ لأن حكمة الله عز وجل تقتضي ذلك، ولا يتم الوثوق بالأمر والنهي إلا بذلك".[(6)]

---

(1) شهاب الدين حسين بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن البدر بن الخواجا الشهاب الكيلاني، ولد سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة، درس النحو والصرف والحديث الكلام وغيرها، ثم رحل إلى الشام ودرس على علمائها، له مصنفات عدة كشرح الورقات ورسالة الإيجي، وقرر في مصنفاته العقيدة الأشعرية، توفي سنة تسع وثمانين وثمانمائة. انظر: الضوء اللامع، السخاوي، ج135/3.

(2) تسمية ملك الملك بعزرائيل لم ترد تسميته في القرآن ولا في السنة بنقل صحيح ثابت. انظر: معجم المناهي اللفظية، أبو زيد، ص378، شرح العقيدة الواسطية، العثيمين، ص40.

(3) شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص76.

(4) انظر: جامع البيان، الطبري، ج492/3، تفسير القرآن، ابن كثير، ج5/294-295، ج190/8، تفسير تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص1030.

(5) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج137/3، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، ج29/6.

(6) رسالة في حقيقة التأويل، المعلمي، ص50.

ونقل السيوطي عن القاضي عياض: أن أئمة المسلمين اتفقوا على عصمة الملائكة المرسلين، وهم كالنبيين من البشر في العصمة، وأنهم في حقوق الأنبياء والتبليغ إليهم كالأنبياء في الأمم، أما الملائكة غير المرسلين، فهم أيضا معصومين على الصحيح، والشواهد القرآنية على ذلك كثيرة، كالإخبار عن مبالغتهم في الطاعة والاشتغال بالعبادة، والعمل بأمر الله عز وجل، وإخباره سبحانه أنه:﴿ **جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا** ﴾[فاطر:1]، ومعلوم أن الرسل معصومون.[1]

[1] انظر: الحبائك في أخبار الملائك، السيوطي، ج253/1.

المطلب الثاني: التَّفَاضل بين الملائكة والأنبياء

وهذه المسألة مما طال فيها الكلام، وتعددت فيها الأقوال، بين قولٍ لأئمة السنة، وآخر للفلاسفة، وثالث للمتكلمين، وبين ممسك عنها تاركاً للخوض فيها والبحث في تفاصيلها، وعدُّوها من المسائل التي لا يترتب عليها عمل، والقائلون بالمفاضلة: منهم من قال بأفضلية الأنبياء على الملائكة، ومنهم من ذهب إلى التفصيل ففضَّل الأنبياء على الملائكة غير المرسلين منهم، ومنهم من فضَّل الأنبياء وصالحي البشر باعتبار كمال النهاية؛ وذلك إذا دخلوا الجنة ونالوا الزلفى وسكنوا الدرجات العلى وتجلى لهم الرحمن، ومنهم من قال الملائكة أفضل باعتبار البداية؛ لأنهم الآن عند الرفيق الأعلى منزهون عما يلابسه بنو آدم.[1]

وسبب تعدد الأقوال راجع إلى ورود نصوص شرعية في بيان فضل ملائكة الرحمن عليهم الصلاة والسلام، وعلو مكانتهم، وتفانيهم في طاعة الله عز وجل، وعدم عصيانهم ومخالفتهم لأمر الله، ونصوص أخرى تضمَّنت فضل الأنبياء على الملائكة؛ ولذلك تعددت مذاهب العلماء حسب فهمهم لهذه الأدلة، ويمكن حصر أقوالهم في أربعة مذاهب:[2]

المذهب الأول: تفضيل الملائكة على بني آدم مطلقاً، وهو ما ذهبت إليه المعتزلة، وأكثر القدرية، وبعض الأشاعرة كأبي بكر الباقلاني والإسفراييني، وقال به ابن حزم رحمه الله، ومال إليه بعض أئمة السنة، واستدلوا بأدلة نقلية، كالحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال:" **يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ**"[3]، ودلالة الحديث واضحة في بيان أفضلية الملائكة.

المذهب الثاني: تفضيل الأنبياء وصالحي البشر على الملائكة، وهو مذهب جمهور أئمة السنة، وبعض المتكلمين كالأشاعرة، وهو اختيار الإيجي، يقول:" لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية، إنما النزاع في الملائكة العلوية، فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل"[4]، ويقول

---

(1) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم، ج163/3.

(2) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج1308/7، الفرق بين الفرق، الاسفراييني، ص333، المواقف، الإيجي، ص367، فتح الباري، ابن حجر، ج386/13، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص390-391، لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ج405/2-406.

(3) صحيح البخاري، البخاري، التوحيد/ قول الله تعالى:﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾[آل عمران: 28]، 121/9: رقم الحديث 7405.

(4) المواقف، الإيجي، ص367.

أيضاً:" والأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر، وهم أفضل من الملائكة العلوية"[1]، وعند قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** ﴾[البقرة:34]، يقول الإيجي:" وفي الآية دليل على أفضلية آدم من الملائكة المأمورين بالسجود عامتهم".[2]

ثم يرجح الإيجي ويرى تفضيل الأنبياء على الملائكة السفلية والعلوية، من خلال مناقشاته لآراء المذهب الأول القائلون بتفضيل الملائكة مطلقاً[3]، وبذلك يكون قد وافق جماهير أئمة السنة القائلون بأفضلية الأنبياء على الملائكة، ثم ذكر الإيجي أدلة أصحابه والقائلين بهذا المذهب، فمن الأدلة النقلية: قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** ﴾[البقرة:34]، وقوله تعالى:﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾[البقرة:31].

ومن الأدلة العقلية التي اعتمدها الإيجي: أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب، وليس للملائكة شيء من ذلك، والعبادة مع هذه العوائق أشق، فتكون أفضل[4]، ويقول العلامة السفاريني رحمه الله في دُرَّته المضية مقرراً موقف أئمة السنة:[5]

وَعِنْدنَا تَفْضِيل أَعْيَان الْبشر   على مـلاك رَبنَا كَمَـا اشتهر

قَالَ وَمن قَالَ سوى هَذَا افترى   وَقد تعدى فِي الْمقَال واجترى

والقائلون بالمذهب الأول اعترضوا على استدلال أصحاب المذهب الثاني، وجعلوه حجة على القائلين به؛ لأن سجود الملائكة لآدم لا يعني أفضليته عليهم، كسجود النبي الكريم يعقوب لابنه الكريم يوسف عليهما السلام، فسجود يعقوب عليه السلام لا يعني أفضليته على يوسف ابنه، وكذلك سجود بنو آدم نحو الكعبة لا يعني تفضيل الكعبة على بني آدم[6]، وكل من المذهبين لا يقل أحدهما عن الآخر في قوة استدلالهم، وبراعة عرضهم رحمهم الله.

المذهب الثالث: والقائلون به يرون عدم الخوض في هذه المسألة؛ لعدم وجود أصلاً لهذه المسألة عند السلف رضي الله عنهم، وذكر ابن أبي العز الحنفي رحمه الله، أن الشيخ تاج الدين

---

[1] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص19.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص364.

[3] انظر: المواقف، الإيجي، ص368–370.

[4] انظر: المصدر السابق، ص367–368.

[5] الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، السفاريني، ص90.

[6] انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص396.

الفزاري رحمه الله[1] قال عن هذه المسألة أنها من بدع الكلام، التي لم يتكلم فيها الصدر الأول رضي الله عنهم، ولم يتكلَّم فيها الأئمة من بعدِهم، ولهذا أمسك جماعة من الأئمة عن الخوض فيها كالإمام أبي حنيفة رحمه الله[2]، وهذا ما اختاره بعض العلماء المعاصرين، كالعلامة محمد بن صالح العثيمين.[3]

ولكن الصحيح أن الخلاف فيها قديم، ووقع شيء من الكلام في هذه المفاضلة بين السلف رضي الله عنهم، فعن عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال:" مَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنْ مُحَمَّدٍ"، فقيل له:" **وَلَا جِبْرِيلُ وَلَا ميكائيل"، فقال للسائل:" أَتَدْرِي مَا جِبْرِيلُ وَمَا ميكائيل؟ إِنَّمَا جِبْرِيلُ وميكائيل خَلْقٌ مُسَخَّرٌ كَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَمَا خَلَقَ اللَّهُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"**[4]، فهذا الحديث موقوف عن عبد الله بن سلام، ونُقل ذكر هذه المفاضلة في مجلس الخليفة الراشد الفقيه عمر بن عبد العزيز رحمه الله.[5]

فالحديث الموقوف عن عبد الله بن سلام، والأثر المنقول عن عمر بن عبد العزيز يدلان على أن المفاضلة بين الملائكة وصالحي البشر، قد سبق وتكلم فيها بعض السلف، فليست تلك المسألة بدعاً من القول، كما يقول بعض العلماء، وهو الصحيح.

ولهذا قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" وكنت أحسب أن القول فيها مُحدَث، حتى رأيتها أثرية سلفية صحابية فانبعثت الهمة إلى تحقيق القول فيها، فقلنا حينئذ بما قاله السلف"[6]، ثم استدل رحمه الله بأثر عبد الله بن سلام رضي الله عنه، وقال أيضاً:" وأقل ما في هذه الآثار

---

[1] هو العلامة، الفقيه، الأصولي، المفسر، المحدث أبو محمد تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع الفزاري، المصري الأصل، الدمشقي، كان كثير الاشتغال، حسن الخلق والأدب والعبادة، ولد في شهر ربيع الأول سنة أربع وعشرين وستمائة، وتوفي يوم الاثنين الخامس من جمادى الآخرة، سنة تسعين وستمائة. انظر: طبقات الشافعية، الإسنوي، ج141/2-142.

[2] انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص396.

[3] انظر: شرح العقيدة السفارينية، ابن عثيمين، ص653.

[4] التاريخ الكبير، البخاري، ج76/2: رقم الحديث 1742، المعجم الكبير، الطبراني، 167/13: رقم الحديث 400، المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب الأهوال/ قال الله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...﴾[النمل:88]، 612/4: رقم الحديث 8698، دلائل النبوة، البيهقي، ج485/5، وذكر العلامة الألباني: أن الحاكم أخرجه في المستدرك بسند صحيح، وصححه هو والذهبي. انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص305.

[5] انظر: تاريخ دمشق، ابن عساكر، ج303/9، البداية والنهاية، ابن كثير، ج126/1.

[6] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج357/4.

أن السلف الأولين كانوا يتناقلون بينهم: أن صالحي البشر أفضل من الملائكة، من غير نكير منهم لذلك، ولم يخالف أحد منهم في ذلك، إنما ظهر الخلاف بعد تشتت الأهواء بأهلها وتفرق الآراء فقد كان ذلك كالمستقر عندهم".[1]

المذهب الرابع: وهو قول من يرى التفصيل، وقد قرره شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله في جواب له، حيث سئل رحمه الله عن صالحي بني آدم والملائكة أيهما أفضل؟ فأجاب رحمه الله:" صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية والملائكة أفضل باعتبار البداية فإن الملائكة الآن في الرفيق الأعلى منزهين عما يلابسه بنو آدم مستغرقون في عبادة الرب ولا ريب أن هذه الأحوال الآن أكمل من أحوال البشر وأما يوم القيامة بعد دخول الجنة فيصير حال صالحي البشر أكمل من حال الملائكة"[2]، وعقب الإمام ابن القيم رحمه الله على جواب شيخه ابن تيمة رحمه الله بقوله:" وبهذا التفصيل يتبين سر التفضيل وتتفق أدلة الفريقين"[3]

والحاصل: إنَّ الإيجي رحمه الله في مسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة، قد وافق فيها جماهير علماء السنة، ولم ينازعهم فيها، ونقل موقف عامة أصحابه من الأشاعرة مستدلاً بأدلة النقل والعقل، وناقش حجج من فضل الملائكة على الأنبياء، من المعتزلة والفلاسفة.

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج370/4.

[2] المصدر نفسه، ج343/4.

[3] بدائع الفوائد، ابن القيم، ج163/3.

المبحث الثاني: موقف الإيجي من النبـوات.

المطلب الأول: معنى النَّبي والرَّسول عند الإيجي.

أولا : تعريف النبي والرسول.

يُعرّف العلماء النبي لغة:" النبي مشتق من النباوة، وهي الشيء المرتفع"[1]، "والنبوة هي الرفعة؛ لارتفاع منازل الأنبياء على الخلق"[2]، ومعنى النبي في الشرع: هو المُخبِر عن الله عز وجل، وهو الذي ينبئه الله، فينبئ بما أنبأ الله به، من أمر المعاد والمعاش.[3]

وقد وافق الإيجي أئمة السنة واللغة في تعريف النبي، حيث قال معرفاً معنى النبي:" هو لفظ منقول في العرف عن مُسمَّاه اللغوي. فقيل: هو المُنبئ من النبأ؛ لإنبائه عن الله تعالى، وقيل: من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه، وقيل: من النبي وهو الطريق؛ لأنه وسيلة إلى الله تعالى.

وأما في العرف: فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتُك، أو بلّغهم عني، ونحوه من الألفاظ، ولا يُشترط فيه شروط ولا استعداد، وهذا بناء على القول بالقادر المختار".[4]

ولم يقف الباحث على أي تعريف للفظة الرسول عند الإيجي، فلعله يرى بأن لفظ النبي والرسول مترادفان، ولم ير بينهما أي فرق والله أعلم.

والصحيح في تعريف النبي والرسول، ما ذهب إليه شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله في النبوات[5]، فعرف الرسول بأنه: هو الذي يُرسَل إلى أمة كافرة فيؤمن به بعضهم، ويكفر به بعضهم، كنوح، وهود، وصالح، وشعيب، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ونبينا محمد، عليهم الصلاة وأتم التسليم.

والنبي: هو الذي يُرسَل إلى قوم مُؤمنين، ويكلف بالعمل بشريعة سابقة، كنبي الله داود وسليمان عليهما السلام، فكلاهما كلف بالعمل بالتوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام.

---

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج163/1.

(2) المفردات، الأصفهاني، ص790، لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ج49/1، شرح العقيدة الطحاوية، آل الشيخ، ص78.

(3) انظر: المفردات، الأصفهاني، ص789، النبوات، ابن تيمية، ج714/2، تاج العروس، الزبيدي، ج444/1.

(4) المواقف، الإيجي، ص337.

(5) انظر: النبوات، ابن تيمية، ج714/2، والهداية الربانية، الراجحي، ص128-129.

ثانياً: الفرق بين النبي والرسول.

وذهب بعض أئمة السنة، وعلماء الكلام إلى عدم التفريق بين لفظي النبي والرسول؛ لأنهما مترادفان، كما نقل عن إمام أهل السنة كأبي حنيفة رحمه الله[1]، والجويني، والآمدي من الأشاعرة، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة.[2]

ووافقهم الإيجي رحمه الله فهو يرى عدم التفريق بين النبي والرسول؛ ولهذا ذكر في تعريف النبي بأنه:" من قال له الله أرسلتك".[3]

والصحيح التفريق بين لفظي النبي والرسول، وذلك لسببين:

الأول: إن هذا التفريق هو ظاهر القرآن والسنة، يقول الله عز وجل:﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ**﴾[الحج:52]، فقوله سبحانه:﴿ **مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ** ﴾ ظاهر الدلالة في التفريق بين النبي والرسول، إذ العطف يقتضي المغايرة.

الثاني: قد ورد في السنة إحصاء الأنبياء والرسل مما يدلل على التفريق أيضاً، عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: **قلت: يَا رَسُولَ اللهِ، كَمْ وَفَّى عِدَّةُ الْأَنْبِيَاءِ؟ قال:" مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا"**[4]، وقد أطال العلماء الكلام في التفريق بين النبي والرسول.[5]

---

[1] انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، الخميس، ص468.

[2] انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، ص279، ولمع الأدلة، الجويني، ص123، أبكار الأفكار، الآمدي، ج7/4، غاية المرام، الآمدي، ص317، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص567.

[3] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص337.

[4] مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار/ حديث أبي أمامة الباهلي، ج36/619-620: رقم الحديث 22288. وصححه العلامة الألباني، انظر : مشكاة المصابيح، التبريزي، ج246/3، السلسلة الصحيحة، الألباني، ج360/6.

[5] انظر: النبوات، ابن تيمية، ج714/2، روح المعاني، الألوسي، ج164/6.

المطلب الثاني: تعريف الإيجي لمصطلح عصمة الأنبياء، وموقفه منه.

أولاً: تعريف العصمة عند الإيجي.

يُعرّف الإيجي العصمة بأنَّها:" أن لا يخلق الله فيهم ذنباً"[1]، وتعريفه لا يخلو من مقال، فدلالة كلامه يتضمن أمران:

الأول: أن الأنبياء معصومون منذ وقت ولادتهم، ولم يقل بذلك إلا الشيعة، وأنهم معصومون عن الذنوب صغيرها وكبيرها، وعدمها وخطئها.[2]

الثاني: جبر الأنبياء على فعل الطاعة، وجبرهم على عدم مقارفة الذنوب، وعليه فالنبي ينال العصمة بسلب قدرته على فعل المعصية، وهذا الكلام مبني على الأصول الكلامية المستمدة من مذهب الجبرية، والتي وافقهم فيها علماء الأشاعرة، فعندهم أن العبد لا قدرة له على فعل، وإنما يمتلك القدرة على الفعل بالاكتساب، ولهذا أطلق عليهم الإيجي بالأشاعرة المتوسطة مدحاً لهم[3]، فالعصمة عندهم: أن الله عز وجل لا يمكّنهم من فعل الذنب؛ لأنَّه لو أكسبهم القدرة على فعل الذنب لما كانوا معصومين، وكذلك العصمة تُقال في حق من كان مخيراً على فعل الطاعة وترك المعصية، إلا أن الله حفظ أنبياءه عن الوقوع في الإثم.

ولهذا تفطَّن بعض علماء الكلام إلى خطورة هذا القول، فاستدرك العلامة سعد الدين التفتازاني قائلاً:" العصمة لطف لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما"[4]، وبنحوه ذكر العلامة الجرجاني رحمه الله فقال:" العصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها"[5]، ولكن إطلاقه لفظ الملكة على العصمة لم يوفَّق فيه؛ لأن الملكة صفة يكتسبها الإنسان بالتمرس والتعود، وهي قابلة للزوال، والعصمة التي وهبها الله لأنبيائه لا تُكتسب بالتمرس وغير قابلة للزوال، بل هي محض فضل من الله سبحانه وتعالى وحده[6]،

---

[1] المواقف، الإيجي، ص366.

[2] انظر: عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب، آل عبد اللطيف، ص20، والإيجي قد أشار بنفسه إلى بطلان ما قالته الشيعة عن عصمة الأنبياء مطلقا. انظر: المواقف، الإيجي، ص359.

[3] المواقف، الإيجي، ص428.

[4] شرح المقاصد، التفتازاني، ج313/4.

[5] التعريفات، الجرجاني، ص150.

[6] جلال الدين السيوطي وآراؤه الاعتقادية، خليفة، ج64/2.

ولهذا جاء تعريف العلامة الخَفَاجي[1] للعصمة أكثر ضبطاً منه فقال:" لطفٌ من الله تعالى يحمل النبيَّ على فعل الخير، ويزجره عن الشَّر، مع بقاء الاختِيار تحقيقاً للابتلاء"[2]، ولكن لم يبين في تعريفه هل لطف الله على الاستمرار أم تقع منه مخالفة؟، كما أن هناك من الأمور الكثيرة التي تَحمل على فعل الخير وتزجر عن الشر كالقرآن، والوازع الديني، والضمير اليقظ الحي، ولطف الله تعالى يحمل النبي وغيره من عباد الله سبحانه على فعل الخير وترك الشر فمن فعل خيرا فبفضل من الله ولطفه بعبده، ومن ترك حراماً فبفضل من الله ومنته[3]، ولهذا لم يكن تعريف الخفاجي رحمه الله جامعاً مانعاً.

وأجمع ما عُرّفت به العصمة بأنها:" هي حفظ الله ظواهر الأنبياء وبواطنهم، مما تستقبحه الفطر السليمة قبل النبوة، وحفظهم من الكبيرة وصغائر الخسة بعدها، وتوفيقهم للتوبة والاستغفار من الصغائر، وعدم إقرارهم عليها".[4]

ثانياً: موقف الإيجي من عصمة الأنبياء.

1- عصمتهم قبل البعثة.

يرى الإيجي أنه لا يمتنع أن يصدر عن الأنبياء صغيرة ولا كبيرة؛ لأنه لا دليل شرعاً وعقلاً على ثبوت العصمة قبل النبوة، وهذا هو موقف جمهور الأشاعرة كالباقلاني، والرازي، والآمدي، والبغدادي[5]، **يقول الإيجي:**" وأما قبله–البعثة– فقال الجمهور: لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل؛ وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن إتباعه فنفوت مصلحة البعثة، ومنهم من منع عمَّا يُنفر مطلقاً كعُهر

---

[1] هو العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري، ولد سنة 977هـ، صنَّف في الأدب واللغة، وولد بمصر، ورحل إلى عدد من البلدان، وكان على ارتباط بالسلطان مراد الثاني، مات سنة 1069هـ، وله كتب وحواشي كثيرة، وأشهر مصنفاته نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض. انظر: الأعلام، الزركلي، ج238/1.

[2] نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، الخفاجي، ج39/4.

[3] انظر: عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب، العبد اللطيف، ص23.

[4] المرجع السابق، ص24.

[5] انظر: أصول الدين، البغدادي، ص167–168، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ص219–220، أبكار الأفكار، الآمدي، ج143/4، الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج169/1.

الأمهات والفجور في الآباء، والصغائر الخسية دون غيرها، وقالت الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد الوحي؟!".[1]

وما ذهب إليه الإيجي وجمهور الأشاعرة وبعض المعتزلة، قد خالفوا فيه ما عليه السلف، بل خالف قولهم بعض ما نطق به علماء الكلام، كالقاضي عياض الذي نص على عصمة الأنبياء قبل البعثة:" وقد اختُلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة، فمنعها قوم، وجوزها آخرون، والصحيح إن شاء الله تنزيههم من كل عيب، وعصمتهم من كل ما يوجب الريب، فكيف والمسألة تصورها كالممتنع، فإن المعاصي والنَّواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع".[2]

ويقول الإمام ابن حزم رحمه الله:" فبيقين ندري أن الله تعالى صان أنبياءه عن أن يكونوا لبغي، أو من أولاد بغى، أو من بغايا؛ بل بعثهم الله تعالى في حسب قومهم، فإذ لا شك في هذا، فبيقين ندري أن الله تعالى عصمهم قبل النبوَّة من كل ما يؤذون به بعد النبوَّة، فدخل في ذلك السَّرقة والعدوان، والقسوة والزنا، واللّياطة والبغي، وأذى النَّاس في حريمهم وأموالهم وأنفسهم، وكل ما يُعاب به المرء ويتشكى منه ويؤذى بذكره".[3]

2- عصمتهم بعد البعثة.

نقل عضد الدين الإيجي وسيف الدين الآمدي الإجماع على عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب، وارتكاب باقي الكبائر، والوقوع في الكفر، وهو ما عليه أئمة وعلماء السنة، وبعض العلماء يرى عصمتهم من الصغائر مطلقاً كابن حزم وغيره؛ وحجتهم في ذلك أن مقترف الذنوب ممقوت عند الناس، ويلازمه عاره وعيبه بها، بعد البعثة.[4]

أ- عصمتهم من الكذب.

ذهب الإيجي إلى القول بعصمة الأنبياء عن تعمد الكذب، ونقل الإجماع على ذلك، وبهذا يوافق أئمة السنة، يقول:" أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله، وفي جواز صدوره على سبيل السهو والنسيان خلاف، فمنعه الأستاذ- أبو إسحاق الإسفراييني- وكثير من الأئمة، لدلالة

---

[1] المواقف، الإيجي، ص359.

[2] الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، ج147/2.

[3] الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج25/4.

[4] انظر: إعلام المسلمين بعصمة النبيين، ابن عقيل المكي، ص21.

المعجزة على صدقهم، وجوزه القاضي مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة".[1]

فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكذب؛ لأن الكذب مما يُنقاض أصل الرسالة والنبوة، ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:" والكذب يُناقض النبوة"[2]، وهذا معلوم من الدين بالضرورة فالأنبياء صادقون في كل ما أخبروا به عن الله عز وجل، ومن كذَّب نبياً في خبر فقد كفر، فأمر العصمة من الكذب بعد النبوة ظاهر، ومثله قبل النبوة، فمشركو قريش عرفوا حال النبي ﷺ قبل النبوة، وبعدها، ولقبوه صلى الله عليه السلام بالصادق الأمين[3]، فعن علي رضي الله عنه: أن أبا جهل قال للنبي ﷺ:" **إِنَّا لَا نُكَذِّبُكَ، وَلَكِنْ نُكَذِّبُ بِمَا جِئْتَ بِهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ:﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾**[الأنعام: 33]".[4]

ب- عصمة الأنبياء من كبائر الذنوب، وصغارها.

يوافق الإيجي أئمة السنة بالقول بعصمة الأنبياء عن الكبائر عمداً وسهواً، أما الصغائر فيرى جوازها عليهم سهواً اتفاقاً، إلا أنهم يُنبَّهوا على ذلك فينتبهوا عنه.

يقول الإيجي:" وأما غير الكفر فإمَّا كبائر أو صغائر، كل منهما إما عمداً أو سهواً، أمَّا الكبائر عمداً فمنعه الجمهور، والأكثر على امتناعه سمعاً، وقالت المعتزلة –بناء على أصولهم–: يمتنع ذلك عقلاً، وأما سهواً فجوزه الأكثرون. وأمَّا الصغائر عمداً: فجوزه الجمهور إلا الجبائي، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسية كسرقة حبة أو لقمة، وقال الجاحظ: بشرط أن ينتبهوا عليه فينتبهوا عنه، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه نقول".[5]

وبنحوه قال ابن تيمية رحمه الله:" القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام، وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام كما ذكر أبو الحسن الآمدي: إن هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير، والحديث، والفقهاء، بل هو لم يُنقل عن السلف، والأئمة، والصحابة، والتابعين وتابعيهم، إلا ما يُوافق هذا

---

[1] المواقف، الإيجي، ص358.

[2] النبوات، ابن تيمية، ج144/1.

[3] انظر: القائد إلى تصحيح العقائد، اليماني، ص88، 94، 96.

[4] سنن الترمذي، الترمذي، تفسير القرآن/ باب من سورة الأنعام، 261/5: رقم الحديث 3064، وهذا الأثر ضعفه الشيخ الألباني رحمه الله انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، ج943/14، والمشكاة، للتبريزي، ج1622/3.

[5] المواقف، الإيجي، ص359.

القول ...، وعامة ما يُنقل عن جمهور العلماء أنَّهم غير معصومين عن الإقرار على الصغائر". [1]

ويؤكد الإيجي قوله في مسألة نسيان الأنبياء وتعمدهم الصغائر بقوله:" واعلم أنَّا إنَّما طوَّلنا في مثل هذا؛ ليُعلم أن مسألة نسيان الأنبياء وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفياً، أو إثباتاً مع قيام الاحتمال العقلي، إذ لو فُرض نقيضه لم يلزم منه محال لذاته وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك". [2]

ويؤكد جواز صدور الصغائر عن الأنبياء سهواً فيقول:" والمذهب الحق أنه لا يجوز صدوره- أي الذنب- عنهم على سبيل العمد مطلقاً، ويجوز صدور الصغار سهواً". [3]

ووقوع الأنبياء في الصغائر، لا يقدح في عصمتهم ومقامهم، أو يحط من قدرهم، ومع ذلك فالله عز وجل ينبههم عليها؛ ليتوبوا منها.

يقول شيخ الاسلام رحمه الله:" وبهذا يظهر جواب شبهة من يقول: إن الله لا يبعث نبياً إلا من كان معصوما قبل النبوة كما يقول ذلك طائفة من الرافضة وغيرهم وكذلك من قال: إنه لا يبعث نبيا إلا من كان مؤمنا قبل النبوة فإن هؤلاء توهموا أن الذنوب تكون نقصا وإن تاب التائب منها وهذا منشأ غلطهم ...، والتائب من الكفر والذنوب قد يكون أفضل ممن لم يقع في الكفر والذنوب". [4]

ويقول ابن بطال رحمه الله:" وقال أهل السنة: جائز وقوع الصغائر من الأنبياء، واحتجوا بقوله تعالى مخاطباً رسوله:﴿ **لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّـهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾[الفتح:2]، فأضاف إليه الذنب، وقد ذكر الله في كتابه ذنوب الأنبياء فقال تعالى:﴿ **وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ**﴾[طه:121]، وقال نوح لربه:﴿ **إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي**﴾[هود:45]، فسأله أن ينجيه، وقد تقدم إليه تعالى فقال:﴿ **وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ** ﴾[هود:37]، وقال إبراهيم:﴿ **وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ** ﴾[الشعراء:82]، وفي كتاب الله تعالى من ذكر خطايا الأنبياء ما لا خفاء به". [5]

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج319/4.

[2] المواقف، الإيجي، ص366.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص378.

[4] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج309/10-310.

[5] شرح صحيح البخاري، ابن بطال، ج440/10.

وبنحوه ذكر الإمام ابن عبد البر[1]، والذهبي[2]، والقاضي عياض.[3]

ت- عصمتهم فيما يتعلق بالتبليغ، والفُتيا.

يوافق الإيجي أئمة السلف في إثبات العصمة للأنبياء فيما يتعلق بالتبليغ والدعوة، فيقول رحمه الله:" الثاني: ما يتعلق بالتبليغ، واتفق الكل على عدم صدور الذنب منهم فيما يتعلق به- بالتبليغ-، كالكذب والتخويف عمداً وإلا لارتفع عنهم الوثوق، ومنهم من جوزه سهواً؛ لأن الاحتراز عنه غير ممكن؛ وهو ممنوع ....، والثالث: ما يتعلق بالفتيا، ولا يجوز خطأهم فيه عمدا بالإجماع".[4]

ث- عصمتهم من الكفر.

يرى الإيجي عصمة الأنبياء من الكفر، حيث قال:" أما الكفر: فأجمعت الأمة على عصمتهم منه، غير أن الأزارقة-من الخوارج- جوَّزوا عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، وجوز الشيعة إظهاره تقية"[5]، ويقول أيضاً:" وقد اختلف الناس في صدور الذنب من الأنبياء ....، وهو على أربعة أقسام: الأول: الاعتقاد، ولم يُجَوّز الكفر عليهم إلا الخوارج؛ لاعتقاد أن كل ذنب كفر، والإمامية جوزوها تقية"[6]، هو بهذا يوافق منهج السلف في الاعتقاد بعصمة الأنبياء من الكفر، ولم يُنقل مخالف عن أحد من المتكلمين، والاجماع منعقد على ذلك.

يقول القاضي عياض رحمه الله:" ولم يَنقُل أحد من أهل الأخبار أن أحداً نُبّيءَ واصطُفِي ممن عُرِف بكفر وإشراك قبل ذلك ومستند هذا الباب النقل".[7]

ويقول العلامة ابن همام الحنفي[8]:" الذي صحَّ عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يُبعث من أشرك بالله طرفة عين وإنما بُعِثَ من كان تقياً زكياً أميناً مشهور النسب حسن التربية".[9]

---

[1] انظر: الاستذكار، لابن عبد البر،ج496/2

[2] انظر: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، الذهبي، ص54.

[3] انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، ج144/2.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص379.

[5] المواقف، الإيجي، ص358-359.

[6] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص379.

[7] الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، ج110/2.

[8] محمد بن عبد الواحد الكمال بن همام الحنفي، ولد سنة 790هـ، كان إماماً في الفقه، والتفسير، والتصوف، وأخذ المنطق والكلام عن العلامة العز بن عبد السلام، توفي سنة861هـ. انظر: الضوء اللامع، ج127/8.

[9] المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، كمال الدين، ص192.

والحاصل أن ما ذهب إليه الإيجي من القول بعصمة الأنبياء بعد البعثة هو الحق والصواب والذي يتفق مع كلام السلف، ولكن ما قرره من عدم وقوع العصمة قبل البعثة قد جانب فيه الحق والصواب، والصحيح هو عصمتهم من الكبائر قبل البعثة وبعدها.

المطلب الثالث: تعريف المعجزة عند الإيجي وشروطها وتحققها ولدلاتها.

أولاً: تعريف المعجزة عند الإيجي وموقفه منها.

يُوافق الإيجي أئمة السنة في مسألة إثبات المعجزة للنبي ﷺ، وذهب إلى تعريف المعجزة بأنها:" ما قُصِد به إظهار صدق من ادَّعى أنَّه رسول الله".[1]

ولكن مُسمَّى المعجزة كلفظ لم يرد استعماله في القرآن والسنة، وإنما اللفظ المستعمل في القرآن الآية، أو البينة، أو البرهان، وإن كان اللفظ صحيح في أصله، لكن استعمال الألفاظ الشرعية أكمل وأتم في المعنى، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" والآيات والبراهين الدالة على نبوة محمد ﷺ كثيرة متنوعة، وهي أكثر وأعظم من آيات غيره من الأنبياء، ويُسميها من يسميها من النظَّار معجزات، وتُسمى دلائل النبوة، وأعلام النبوة، وهذه الألفاظ إذا سُميَّت بها آيات الأنبياء، كانت أدل على المقصود من لفظ المعجزات، ولهذا لم يكن لفظ المعجزات موجوداً في الكتاب والسنة، وإنما فيه لفظ الآية والبينة والبرهان".[2]

ثانياً: شروط المعجزة عند الإيجي.

يَشترط المتكلمون للمعجزة شروطاً أجملها القاضي عبد الجبار من المعتزلة، وفصَّلها فخر الدين الرازي من الأشاعرة في سبعة شروط، ووافقه الإيجي[3]، فشروط المعجزة عند الإيجي هي:

1. أن تكون فعل الله.
2. أن تكون خارقة للعادة، إذ لا إعجاز دونه.
3. أن يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز.
4. أن تكون ظاهرة على يد مدعي النبوة تصديقاً له.
5. أن تكون موافقة للدعوى.
6. ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذباً له.
7. أن لا تكون متقدماً على الدعوى بل مقارنة لها؛ لأن التصديق قبل الدعوى لا يُعقل.

---

[1] المواقف، الإيجي، 339.

[2] الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، ج412/5. وانظر: نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، الغامدي، ص499.

[3] انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ج199/15، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ص207-208، التفسير الكبير، الرازي، ج351/2، المواقف، الإيجي ، ص339-340.

وهذه الشروط الذي ذكرها الإيجي ومن قبله الرازي، قوبلت بالانتقاد في بعضها من قبل أئمة السنة؛ لأن إطلاقها غير منضبط ومن ذلك:

الشرط الأول: قول الإيجي باشتراط أن تكون المعجزة فعلا لله تعالى لا يجعل بين المعجزة وغيرها أي فرق، فقد يقال عن كل ما لا يقدر عليه إلا الله أنه معجزة؛ لأن الله خالق كل شيء وغيره لا يستقل بإحداث شيء، وعلى هذا فلا فرق بين المعجزات وغيرها من الآيات، فنزول المطر من آيات الله وهي من فعل الله تعالى.(1)

الشرط الثاني: اشتراط الإيجي أن تكون المعجزة خارقة للعادة، شرط غير منضبط، وقد ناقش شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الشروط، **من ثلاثة أوجه:**(2)

الوجه الأول: وصف الآية خارقة للعادة، أو غير خارقة، من إطلاقات المتكلمين، فلم يرد في القرآن الكريم، ولا السنة النبوية، ولا على لسان السلف رضي الله عنهم، وصف الآية بذلك.

الوجه الثاني: وصف المعجزة بأنها خارقة للعادة، غير منضبط، فإن أُريد أنه لم يوجد لها نظير في العالم فهذا باطل، فآيات الأنبياء بعضها نظير بعض، فإحياء الموتى آية جرت مع غير واحد من الأنبياء كخليل الرحمن إبراهيم عليه السلام، وكليمه موسى عليه السلام، فالنبوة معتادة للأنبياء خارقة للعادة بالنسبة إلى غيرهم.

الوجه الثالث: ليس كل خارق للعادة يكون معجزة، فالكهانة والسحر معتاد للسحرة والكهان خارق بالنسبة إلى غيرهم، وقد صرح بعض كبار علماء الأشاعرة بأن خوارق العادة قد تظهر على يد الساحر، بل هي من جنس معجزات الرسل، كالباقلاني في قوله:" ما يظهر عند فعل الساحر من جنس بعض معجزات الرسل"(3)، وكذلك الشهرستاني في قوله:" لا ننكر أن يظهر خارق للعادة على يد ساحر"(4)، ولا شك أن هذا قدحاً في آيات الأنبياء؛ لأنَّ الأصل أن آيات الأنبياء متميزة عن غيرها.

---

(1) انظر: النبوات، ابن تيمية، ج2/1064.

(2) انظر: المصدر السابق، ج1/163-164.

(3) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، الباقلاني، ص94.

(4) نهاية الأقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص415.

الشرط الثالث: أن يتعذر معارضة المعجزة، وهذا ليس بصحيح وإن كان عدم المعارضة من لوازم المعجزة، لكن قد يمكن معارضة المعجزة، بما يقع من السحرة من خوارق، ففي السحرة والكهان من يفعل مثلها مع أنَّه لم يدَّع النبوة.[1]

الشرط الرابع والخامس والسادس: أن تكون المعجزة ظاهرة على يد مدعي النبوة تصديقاً له لا تكذيباً له موافقة لدعواه، وعند تحقيق هذا الشروط يتبين أنها لا تستقيم، فالأصل أن المعجزة أيد الله بها أنبياءه، فهي دليل على صدقهم، فغاية هذا الشروط أن يكون الدليل هو المدلول؛ لأنه جعل المعجزة لا تصح دليلاً على النبوة إلا إذا استدل به النبي حين ادعى النبوة، فجعل نفس دعوى النبوة، واستدلاله عليها، كلها جزءً من الدليل.[2]

الشرط السابع: ألَّا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها، وقد أجاب عن ذلك شيخ الاسلام رحمه الله:" والذين قالوا إن شرط الآيات أن تقارن دعوى النبوة غلطوا غلطاً عظيماً؛ وسبب غلطهم أنهم لم يعرفوا ما يخص بالآيات، ولم يضبطوا خارق العادة بضابط يميز بينها وبين غيرها، بل جعلوا ما للسحرة والكهان هو أيضاً من آيات الأنبياء، إذا اقترن بدعوى النبوة، ولم يعارضه معارض، وجعلوا عدم المعارض هو الفارق بين النبي وغيره، وجعلوا دعواه جزءاً من الآية، فقالوا: هذا الخارق إن وُجد مع دعوى النبوة كان معجزة، وإن وُجد بدون دعوى النبوة لم يكن معجزة، فاحتاجوا لذلك أن يجعلوه مقارناً للدعوى".[3]

ثالثاً: كيفية تحقق المعجزة.

يُخالف الإيجي أئمة السنة في كيفية حدوث المعجزة حيث قال:" عندنا أنه فعل الفاعل المختار، يُظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به بمشيئته".[4]

وهذا القول قد أشار إليه الإيجي في الشرط الأول من شروط المعجزة، وقد سبق مناقشته فيه، ووجه مخالفته أيضاً أن قوله يتضمن سلب قدرة من أجرى الله على يديه المعجزة.

---

[1] انظر: النبوات، ابن تيمية، ج794/2.

[2] انظر: المصدر السابق، ج605/1.

[3] المصدر السابق، ج853/2-854.

[4] المواقف، الإيجي، ص341.

رابعاً: دلالتها على صدق النبي ﷺ.

يُوافق الإيجي أئمة السنة في دلالة المعجزة على صدق النبي، فقال:" وهي عندنا إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه، فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً، فمعلوم انتفاؤه عادةً كسائر العادات".[1]

فدلالة المعجزة على صدق النبي مما لا شك فيه، فالمعجزة لا تظهر على يد الكاذب، يقول شيخ الاسلام رحمه الله:" والتحقيق أن إظهار المعجزات الدالة على صدق الأنبياء على يد الكاذب لا يجوز ...؛ لأن ذلك يمتنع في حكمة الرب وعدله، وهذا أصح فإنه قادر على ذلك، لكن لو فعله بطلت دلالة المعجز على الصدق".[2]

والحاصل من خلال عرض موقف الإيجي يتبين أن الشروط التي نص عليها الإيجي لتحقق وقوع المعجزة، والتي وافق فيها كلام الرازي، قد قوبلت بالانتقاد من قبل أئمة السنة، لا سيما وأن تلك الشروط لم يرد بها نص من القرآن والسنة أو أي أثر منقول عن السلف في هذا الباب، ومع ذلك يوافق الإيجي رحمه الله الأئمة في كون المعجزات دالة على صدق الأنبياء عليهم السلام.

---

[1] المواقف، الإيجي، ص341.

[2] انظر: النبوات، ابن تيمية، ج551/1.

المطلب الرابع: موقف الإيجي من دلائل إثبات النُّبوة.

ذهب جمهور المتكلمين إلى أنه لا دليل على صدق النبي إلا بالمعجزة، فهو الدليل الوحيد الذي يتحقق به التحدي وإقامة الحجة، فهذا إمام الحرمين رحمه الله، أفرد فصلاً كاملاً في تقرير أنه لا دليل على صدق النبي غير المعجزة.[1]

وتبعه سيف الدين الآمدي في تقرير هذا الدليل، يقول:" والّذي يدل على كونه رسولاً من عند الله تعالى أن نقول: إنّ محمّداً كان موجوداً، وأنّه ادّعى الرّسالة عن الله عز وجل، وأنَّه ظهرت المعجزات على يده، وأنّه تحدّى بها، ولم يوجد لها معارض فكان رسولاً" [2]، وذكر الإيجي أن هذا الدليل هو العمدة[3].

وهذا القول لم يكن محل إجماع عند علماء الأشاعرة، بل خالف في ذلك الفخر الرازي[4]، وقبله الإمام الغزالي[5]، وتبعهم الإيجي فأثبت النبوة من خلال عدة مسالك:

المسلك الأول: وهو دليل المعجزة، قال الإيجي:" المسلك الأول-في إثبات نبوة محمد- وهو العمدة أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده".[6]

المسلك الثاني: "الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة، وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث يحجم الأبطال، ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة، وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء".[7]

المسلك الثالث: من دلائل إثبات النبوة " إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام في التوراة والإنجيل".[8]

---

[1] انظر: الإرشاد، الجويني، ص262.

[2] أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي، ج68/4.

[3] انظر: المواقف، الإيجي، ص349.

[4] انظر: محصل أفكار المتقدمين، الرازي، ص208.

[5] انظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية، ص607، المواقف، الإيجي، ص356.

[6] المواقف، الإيجي، ص349.

[7] المصدر السابق، ص356-357.

[8] المصدر نفسه، ص357.

المسلك الرابع:" أنه عليه السلام ادَّعى بين قوم لا كتاب لهم، ولا حكمة فيهم: أنِّي بُعثت بالكتاب والحكمة؛ لأتمم مكارم الأخلاق، وأكمل الناس في قوتهم العلمية، والعملية، وأنوّر العالَم بالإيمان، والعمل الصالح، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله، ولا معنى للنبوة إلا ذلك".[1]

المسلك الخامس: ما ذكره الإيجي من أمثلة لبعض المعجزات التي جرت مع النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك: انشقاق القمر، وكلام الجمادات، وكلام الحيوانات، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبع الماء من بين أصابعه، وإخباره بالغيب.[2]

وما ذكره الإيجي في هذا المسلك لا شك في صحته، وقوة دلالته على إثبات النبوة، وهو مما قال به أئمة السنة، لكن مما يؤخذ على الإيجي رحمه الله أنه سبق وقرر أن أمور المعتقد لا تثبت بأدلة النقل، إلا بشرط التواتر، وبعض هذه المعجزات لم تثبت بالتواتر، وعليه فالإيجي رحمه الله إما أن يوافق أئمة السلف في قبول أخبار الآحاد في إثبات العقائد، أو أن يردها مطلقاً.

---

[1] المواقف، الإيجي، ص357.

[2] انظر: المصدر السابق، ص355-356.

المطلب الخامس: موقف الإيجي من كرامات الأولياء.

يُثبت الإيجي رحمه الله كرامات الأولياء، وهو بهذا يوافق أئمة السلف، فقال:" وكرامات الأولياء حقٌ يُكرِمُ الله بها من يشاء من عباده، ويختص برحمته من يُريد".[1]

وقال أيضاً:" المقصد التاسع: في كرامات الأولياء، وأنها جائزة عندنا، واقعة ...، أما جوازها فظاهر على أصولنا، وأما وقوعها فلقصة مريم، وقصة آصف[2]، وقصة أصحاب الكهف، وشيء منها لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدي".[3]

ومن أصول أهل السنة والجماعة التصديق بكرامات الأولياء، وأنها باقية وموجودة إلى يوم القيامة، كما تواترت بذلك نصوص الكتاب والسنة، كقصة أصحاب الكهف، وما جرى مع مريم عليها السلام، وما أُثر عن سلف الأمة، من الصحابة وسائر القرون، مما أجرى الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات، كما حدث مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو على المنبر لما نادى أمير الجيش سارية، وما حدث مع سفينة مولى رسول الله في شأن الأسد.[4]

---

[1] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص19.

[2] هو آصف بن برخيا، وهو ابن خالة سليمان عليه السلام، وقيل هو رجل من مؤمني الجان، قيل: أنه كان يحفظ اسم الله الأعظم، وقيل: هو رجل من بني إسرائيل وعلمائهم، وهو الذي تولى حمل عرش ملكة بقيس في لحفظة من مسيرة شهر وهذا من كراماته. انظر: البداية والنهاية لابن كثير، ج335/2، لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ج394/2.

[3] المواقف، الإيجي، ص370

[4] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج156/3، التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، السعدي، ص107، الهداية الربانية، الراجحي، ص811-812.

المطلب السادس: موقف الإيجي من السحر، وحقيقته.

أولاً: تعريف السحر، عند الإيجي.

يُثبت الإيجي رحمه الله السحر، وقد عرَّفه في الشرع بأنَّه:" كل أمر مخفي سببه، وتخييل منه غير حقيقة، ويجري مجرى التمويه، ومُطلقه يفيد الذم".[1]

ويؤخذ على هذا التعريف الذي ذهب إليه الإيجي، أن هذا التعريف صحيح لأحد نوعي السحر فقط، وهو السحر التخييلي، وتعريف السحر وحمله على التخييل فقك غير صحيح.

ولهذا ذكر العلماء نوعين للسحر:

النوع الأول: السحر الحقيقي: وعرفه ابن قدامة رحمه الله بأنه:" عزائم ورقى وعُقَد تؤثر في الأبدان، والقلوب، فيمرض، ويقتل، ويفرق بين المرءِ وزوجه، ويأخذ أحد الزوجين عن صاحبه".[2]

النوع الثاني: سحر تخييلي: وهو سحر ليس له حقيقة، وإنما هو خيال وشعوذة، بحيث يُخيَّل للرَّائي شيئاً وهو ليس كذلك، كأن يُخيِّل صاحبه أنه دخل النار، وهو ليس كذلك، أو أن السيارة تمشي على بطنه ولا تؤثر فيه، وهو ليس بحقيقة، وإنما يؤثر على الأبصار مخادعة.[3]

ثانياً: حقيقة السحر عند الإيجي.

يرى الإيجي أنَّ السحر هو ما كان تخييلاً وليس له حقيقة، والحقيقة أن قصر السحر على التخيل موافق لقول المعتزلة[4]، فادَّعوا أن السحر لا حقيقة له وإنما هو ضرب من التمويه والحيلة والتخييل.

والذي عليه أئمة السلف إثبات السحر، وهو على ضربين: سحر حقيقي يؤثر في بدن المسحور وعقله، وسحر تخييلي يؤثر على الأبصار فيُرى ما ليس بحقيقة، كما دل على ذلك

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص527.

[2] الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ج64/4.

[3] انظر: إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، الفوزان، ج456/1.

[4] انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، ج268/18-269، الكشاف، الرازي، ج140/2.

الكتاب والسنة والآثار المنقولة عن الصحابة، واتفق عليه الفقهاء، وأهل التفسير، والحديث والعقلاء.[1]

ومن الأدلة على إثبات السحر على الحقيقة:

1- من القرآن.

قوله تعالى:﴿ **وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ**﴾، إلى قوله تعالى:﴿ **فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ** ﴾[البقرة:١٠١]، يقول العلامة محمد الأمين الشنقيطي:" هذه الآية تدل على أنه–أي السحر– شيء موجود له حقيقة تكون سبباً للتفريق بين الرجل وامرأته، وقد عبر الله عنه بما الموصولة وهي تدل على أنه شيء له وجود حقيقي"[2]

2- من السنة.

عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت:" **سَحَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ، يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ، حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ ...، ثُمَّ قَالَ:" يَا عَائِشَةُ، أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ، أَتَانِي رَجُلاَنِ، فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي، وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ فَقَالَ: مَطْبُوبٌ، قَالَ: مَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ: لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ، قَالَ: فِي أَيِّ شَيْءٍ؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ، وَجُفِّ طَلْعِ نَخْلَةٍ ذَكَرٍ. قَالَ: وَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ " فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَجَاءَ فَقَالَ:" يَا عَائِشَةُ، كَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ، أَوْ كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ" قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَلاَ اسْتَخْرَجْتَهُ؟ قَالَ:" قَدْ عَافَانِي اللَّهُ، فَكَرِهْتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ شَرًّا**".[3]

والشاهد من الحديث عدة أمور:[4]

الأول: وصف السحر أنه في مشط، وهو شيء محسوس مما يدل على أن للسحر حقيقة.

---

[1] انظر: المسائل الإعتزالية في تفسير الكشاف، ص267، الهداية الربانية، الراجحي، ص834، أحكام الرقى والتمائم، السحيمي، ص139.

[2] أضواء البيان، الشنقيطي، ج546/4.

[3] صحيح البخاري، البخاري، كتاب الطب/ باب السحر، 136/7: رقم الحديث 5763.

[4] انظر: أحكام الرقى والتمائم، السحيمي، 142.

الثاني: شفاء النبي ﷺ منه يدل على أنه حقيقي؛ لأن الشفاء يكون بزوال المرض.

الثالث: الاستخراج لا يكون إلا لشيء حقيقي.

ثالثاً: أقوال العلماء.

قال الإمام النووي رحمه الله:" والصحيح أن له– أي: السحر– حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة"[1]، وقال العلامة المازري رحمه الله:" مذهب أهل السنة وجمهور علماء الأمة على إثبات السحر، وأن له حقيقة كحقيقة غيره من الأشياء الثابتة، خلافاً لمن أنكر ذلك ونفى حقيقته وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة لا حقائق لها، وقد ذكره الله تعالى في كتابه، وذكر أنَّه ممَّا يُتَعلَّم، وذكر ما فيه إشارة إلى أنَّه ممَّا يُكْفَر به، وأنَّه يُفرّق بين المرءِ وزوجه، وهذا كلُّه لا يُمكن فيما لا حقيقة له".[2]

وبهذا يتبين أن السحر له حقيقة ويؤثر في القلوب والأبدان، وقصره على السحر التخييلي خطأ، والإيجي وإن كان يثبت سحر التخييل إلا أنه لم يثبت وقوع السحر على الحقيقة كما هو معتقد السلف.

---

[1] فتح الباري، ابن حجر، ج222/10.

[2] المنهاج شرح صحيح مسلم، النووي، ج174/14.

المبحث الثالث: موقف الإيجي من المـعـاد، ومناقشته

المطلب الأول: موقفه من فتنة القبر.

أولاً: موقف الإيجي من فتنة القبر.

يُؤمن أهل السنة والجماعة بفتنة القبر، فيُمتحن الناس في قبورهم، فيُثبّت الله عز وجل منهم في هذا الموقف الشديد الذين آمنوا بالقول الثابت، جزاء إيمانهم بالله وطاعتهم له، فيعجل الله لهم النعيم المقيم فيرون مقعدهم في الجنة، ومنهم من تخذله ذنوبه ومعاصيه، فلا يُوفَّق بالجواب، فيُعجَّل له الشقاء والعذاب، فيرى مقعده في النار.

والإيجي رحمه الله ممَّن يُوافق أئمة السلف في مسألة عذاب القبر للكافر، والفاسق، وسؤال الملكين، حيث قال:" إحياء الموتى في قبورهم، ومسألة منكر ونكير لهم، وعذاب القبر للكافر والفاسق، كلها حق عندنا، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، وإلَّا كثر بعده"[1]، وقال أيضاً:" وعذاب القبر حقٌ، وسؤال منكر ونكير حقٌ".[2]

بل نص الإيجي رحمه الله على أنَّ ما نُقل في إثبات تلك الفتنة في السنة أكثر من أن تُحصى، فيقول:" هذا والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تُحصى".[3]

وقد أجمع السلف على ثبوت فتنة القبر عبر القرون، وممَّن نقل إجماعهم على هذا الأصل جمع من الأئمة الأعلام كالإمام حرب الكرماني، وأبو الحسن الأشعري، والبربهاري، والآجري، والإمام أبو بكر الإسماعيلي، وابن بطة، وابن منده، واللالكائي، وابن عبد البر، وقوام السنة الأصبهاني، والبغوي، وابن القطَّان– رحمهم الله–.[4]

---

(1) المواقف، الإيجي، ص382.

(2) شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص19.

(3) المواقف، الإيجي، ص382.

(4) انظر: كتاب السنة، الكرماني، ص160، الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ص247، شرح السنة، البربهاري، ص10، الشريعة، الآجري، ج1272/3، اعتقاد أئمة الحديث، الإسماعيلي، ص69، الإبانة الكبرى، ابن بطة، ج284/6، الإيمان، ابن منده، ج962/2، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج1199/6، التمهيد، ابن عبد البر، ج247/22، الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج486/1، شرح السنة، البغوي، ج412/5، الإقناع في مسائل الإجماع، ابن القطان، ج50/1.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:" الجنة والنار ...، وفتنة القبر ...، فإن هذه الأصول كلها متفق عليها بين أهل السنة والجماعة"[1]، ويقول ابن أبي العز رحمه الله:" وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر نعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به"[2].

ولم يقع خلاف بين علماء الأشاعرة في إثبات هذا الأصل، بل يُؤمن كل الأشاعرة بالأخبار الواردة في عذاب القبر، ولم يُنقَل عن أحد منهم مخالفاً، وممن خالف أهل السنة في إثبات فتنة القبر المعتزلة والجهمية.[3]

ثانياً: أدلة الإيجي في إثبات فتنة القبر.

يستدل الإيجي على إثبات فتنة القبر بأدلة نقلية:[4]

الدليل الأول: قوله تعالى:﴿ **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾[غافر:46]، فعطف عذاب القيامة عليه، فعُلم أنه غيره، وليس غير عذاب القبر اتفاقاً، وقال في تفسير الآية:" والآية تدل على عذاب القبر؛ لأنه عطف يوم القيامة عليه ...، المراد بالعرض الإحراق بها".[5]

يقول الإمام القرطبي رحمه الله:" والجمهور على أن هذا العَرْض في البرزخ. احتج بعض أهل العلم في تثبيت عذاب القبر بقوله: ﴿ **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا**﴾ ما دامت الدنيا. كذلك قال مجاهد وعكرمة ومقاتل ومحمد بن كعب كلهم قال: هذه الآية تدل على عذاب القبر في الدنيا، ألا تراه يقول عن عذاب الآخرة:﴿ **وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾"[6]، ابن كثير رحمه الله:" وهذه الآية أصل كبير في استدلال أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور، وهي قوله تعالى:﴿ **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا**﴾".[7]

---

[1] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج145/3. وانظر: المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع، الجعيد وآخرون، ص857.

[2] شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص545.

[3] انظر: عقائد الأشاعرة، باحو، ص319.

[4] انظر: المواقف، الإيجي، ص382.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص499.

[6] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج318/15-319.

[7] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج132/7.

الدليل الثاني: قوله تعالى:﴿ **قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ**﴾[غافر:11]، قال الإيجي رحمه الله:" وما هو إلا الإماتة، ثم الإحياء في القبر، ثم الإماتة فيه، ثم الإحياء للحشر، ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب"[1]، وقال:" والأكثر على أن ذلك دليل على عذاب القبر؛ لأنه لا بد من حياة أخرى بعد هذه ليعقبها موت آخر".[2]

وهذه الآية لم يستدل بها السلف على إثبات عذاب القبر، بل فسَّر ابن مسعود وابن عباس وقتادة والضحاك رضي الله عنهم، قوله تعالى: ﴿ **قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ**﴾، أنهم:" كانوا أمواتاً في أصلاب آبائهم، ثم أحياهم ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها في الدنيا، ثم أحياهم للبعث والقيامة، فهاتان حياتان موتتان، وهو قوله تعالى: ﴿ **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّـهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ** ﴾[البقرة:28]".[3]

وقال العلامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله:" التحقيق الذي لا ينبغي العدول عنه، أن المراد بالإماتتين في هذه الآية الكريمة: الإماتة الأولى، التي هي كونهم في بطون أمهاتهم نطفاً وعلقاً، ومضغاً. قبل نفخ الروح فيهم، فهل قبل نفخ الروح فيهم لا حياة لهم، فأطلق عليهم بذلك الاعتبار اسم الموت. والإماتة الثانية: هي إماتتهم وصيرورتهم إلى قبورهم عند انقضاء آجالهم في دار الدنيا. وأن المراد بالإحياءتين: الإحياءة الأولى في دار الدنيا، والإحياءة الثانية، التي هي البعث من القبور إلى الحساب، والجزاء والخلود الأبدي، الذي لا موت فيه، إما في الجنة وإما في النار. والدليل من القرآن على أن هذا القول في الآية هو التحقيق، أن الله صرح به واضحاً في قوله جل وعلا:﴿ **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّـهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[البقرة:28]، وبذلك تَعلم أن ما سواه من الأقوال الآية لا معوّل عليه".[4]

وبهذا يتبين أن الإيجي رحمه الله وافق معتقد أهل السنة والجماعة في إثبات عذاب القبر، مستدلاً بأدلة النقل.

---

[1] المواقف، الإيجي، ص382.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص477.

[3] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج297/15.

[4] أضواء البيان، الشنقيطي، ج78-79.

المطلب الثاني: موقف الإيجي من إعادة المعدوم، وحشر الأجسام.

أولاً: موقفه إعادة المعدوم.

ويُعنى بإعادة المعدوم: أي البعث الجسماني يوم المعاد[1]، والإيجي رحمه الله يُوافق أئمة السنة في أن إعادة المعدوم جائز، حيث قال:" في إعادة المعدوم، وهي جائزة عندنا، خلافاً للفلاسفة، والتناسخية، وبعض الكرامية، وأبي الحسين البصري".[2]

وفي تفسير قوله تعالى:﴿ **يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ** ﴾[الأنبياء:104]، يقول الإيجي:" ومعنى ﴿**كَمَا بَدَأْنَا**﴾ أنا نعيد ما خلقناه مبتدأ إعادة، مثل بدأنا في كون إيجاداً من العدم"[3]، وفي تفسير قوله تعالى:﴿ **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** ﴾[يس:79]، يقول الإيجي أيضاً:" وكونه سبحانه عليماً بكل ما يخلق من تتمة الدليل؛ فإن القدرة على الإنشاء أولاً دليل على أن المادة على القابلية اللازمة لها، فإنها لو كانت ممتنعة لذاتها لما قبلت أولاً ...، فبين أنه سبحانه عالم بتفاصيل المخلوقات المنشآت والمعادات ... فيعيدها كما كانت".[4]

ثانياً: موقفه من حشر الأجساد.

يُوافق الإيجي رحمه الله أيضاً أئمة السنة في جواز حشر الأجساد ووقوعه، يقول الإيجي:" قوله سبحانه:﴿ **وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ**﴾[التكوير:5]، وقوله سبحانه:﴿ **ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ** ﴾[الأنعام:38]، يدل بظاهره على وقوع الحشر"[5]، وعند حديثه عن البعث يوم المعاد، والحشر قال:" والمعاد حقّ، تُحشَرُ الأجساد وتُعاد فيها الأرواح".[6]

ثم نقل الإجماع على وقوع الحشر فقال رحمه الله:" أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة، أما الجواز: فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن كما مر، والله عالم بتلك الأجزاء، قادر على جمعها وتأليفها؛ لِمَا بيَّنا من عموم علمه وقدرته، وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعاً، وأما الوقوع : فلأن

---

[1] شرح المواقف، الجرجاني، ج316/8.

[2] المواقف، الإيجي، ص371.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص511.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص307.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص607.

[6] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

الصادق أخبر عنه في مواضع لا تُحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين، وكل ما أخبر به الصادق فهو حق".[1]

يقول العلامة السفاريني رحمه الله:" اعلم أولاً أن المعاد الجسماني حق واقع وصدق صادع، دل عليه النقل الصحيح والنص الصحيح، ولم يمنعه العقل، ولم يحله فوجب الإيمان بموجبه، وهو أن الله يبعث الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها، لقوله تعالى:﴿ **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**﴾[يس:79]، والآيات القرآنية في ذلك كثيرة جدًا، والأحاديث النبوية طافحة به، فلا جرم لا ينكره إلا كافر ملحد، وزنديق قد عتى وتمرد، وعُدِمَ التوفيق".[2]

والحاصل أن الإيجي يتفق مع أئمة السلف والسنة في إثبات البعث والحشر، مستدلاً بأدلة النقل والعقل، بل ورد على الفلاسفة والتناسخية وغيرهم من منكري البعث رحمه الله.

---

[1] المواقف، الإيجي، ص372.

[2] لوائح الأنوار السنية، السفاريني، ج219/2.

المطلب الثالث: موقف الإيجي من الثَّواب والعقاب، والشَّفاعة.

أولاً: موقفه من الثواب والعقاب.

يُوافق الإيجي أئمة السنة في مسألة الثواب والعقاب، حيث نص على أن:" المعاد حق ...، وكذا المجازاة والمحاسبة"[1]، وقال أيضاً:" الثواب فضل وعد به فيفي به من غير وجوب؛ لأن الخُلف في الوعد نقص تعالى الله عنه، والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه؛ لأنه فضل ولا يُعد الخلف في الوعيد نقصاً عند العقلاء"[2]، ولهذا قال:" والعفو عن الصغائر وعن الكبائر بلا توبة جائز".[3]

ويُوافق أيضاً رحمه الله أئمة السنة في خلود الكفار بالنار، فقال:" أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم "[4]، وقال أيضاً:" ويُخلَّدُ أهل الجنة في الجنة، والكافر في النار".[5]

كما وذكر أن الخلود بالنار ليس فقط للكفار المعاندين بل أن الكتاب والسُّنة والإجماع على أن:" كفار عهد الرسول الذين قُتلوا وحُكِمَ بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين، بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود، ومنهم من بَقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام".[6]

ويوافق الإيجي أئمة السنة في عدم خلود فاعل الكبيرة في النار، فقال رحمه الله:" ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار، بل يخرج آخرا إلى الجنة"[7]، ويقول أيضاً:" غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر، لا يَخْلُد في النار لقوله:﴿ **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** ﴾[الزلزلة:7]، فإما أن يكون ذلك قبل دخول النار، وهو باطل بالإجماع، أو بعد خروجه عنها وهو المطلوب"[8]، وقد بسط الجرجاني كلام الإيجي فقال:" ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا

---

[1] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.
[2] المواقف، الإيجي، ص378.
[3] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.
[4] المواقف، الإيجي، ص378.
[5] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.
[6] المواقف، الإيجي، ص378-379.
[7] شرح العقائد العضدية، الإيجي، ص18.
[8] المواقف، الإيجي، ص379.

هو إيمانه، فإما أن يكون ذلك، أي رؤيته للخير قبل دخول النار، ثم يدخل النار، وهو باطل بالإجماع ، أو بعد خروجه عن النار وعدم خلوده فيها".[1]

ثانياً: موقفه من الشفاعة.

يُوافق الإيجي أئمة السنة في إثبات الشفاعة، حيث قال رحمه الله:" والشفاعة حق لمن أذن له الرحمن، وشفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر من أمته، وهو مُشفَّع، ولا يُرَدُّ مطلوبُهُ"[2]، وقال بنحوه في المواقف:" المقصد التاسع: في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم، أجمع الأمة على أصل الشفاعة، وهي عندنا لأهل الكبائر من الأمة لقوله عليه السلام:" شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي"[3] ولقوله تعالى:﴿ **وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** ﴾[محمد:19]، أي ولذنب المؤمنين؛ لدلالة القرينة وطلب المغفرة شفاعة ".[4]

وقد تواترت الأدلة النقلية في إثبات الشفاعة، فيشفع رب العالمين، ويشفع النبي الأمين ﷺ، ويشفع الصالحون، والشهداء[5]، ومما نقله الأئمة إثبات شفاعته ﷺ لأهل الكبائر من أمته، يقول الإمام أبو الحسن الأشعري:" وقال أهل السنة والاستقامة بشفاعة رسول الله ﷺ لأهل الكبائر من أمته"[6]، ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية:" ومذهب سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة: إثبات الشفاعة لأهل الكبائر والقول بأنه يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان".[7]

---

[1] شرح المواقف، الجرجاني، ج337/8.

[2] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص19.

[3] سنن أبي داود، أبي داود، كتاب السنة/ باب في الشفاعة، 236/4: رقم الحديث 4739. قال العلامة الألباني في تحقيقه للمشكاة: صحيح. مشكاة المصابيح، التبريزي، ج1558/3.

[4] المواقف، الإيجي، ص380.

[5] انظر: الشفاعة، الوادعي، ص15، 195.

[6] مقالات الإسلاميين، الأشعري، ص474.

[7] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج116/1.

المطلب الرابع: موقف الإيجي من الصراط، والميزان، والحوض، والحساب، والصحف.

أولاً: موقفه من الصراط والحوض والحساب والصحف.

يُوافق الإيجي رحمه الله أئمة السلف في إثبات الصراط، والحوض المورود، والحساب بين يدي الله عز وجل، وقراءة الصحف يوم القيامة.

حيث قال الإيجي رحمه الله:" جميع ما جاء به الشرع من الصراط، والميزان، والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء حق، والعمدة في إثباتها: إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض حدوثها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها"[1]، ويقول أيضاً:" والصراط حقٌ".[2]

ثم نقل رحمه الله الإجماع على ذلك مستدلاً بأدلة النقل، فقال:" وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف، ونطق به الكتاب، نحو قوله تعالى:﴿ **فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ**﴾[الصافات:23-24]، وقوله تعالى:﴿ **وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ**﴾[الأعراف:8]، وقوله تعالى:﴿ **وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ**﴾[الأنبياء:47]، وقوله تعالى:﴿ **فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا** ﴾[الإنشقاق:8]، مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب، وقوله تعالى:﴿ **فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ** ﴾[الإنشاق:7]، **وقوله**:﴿ **اقْرَأْ كِتَابَكَ** ﴾[الإسراء:١٣]، وقوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾[النور:24]، وقوله تعالى:﴿ **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**﴾[الكوثر:1]، مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر؟ فقال:" **عَلَى الصِّرَاطِ، أَوْ عَلَى المِيزَانِ، أَوْ عَلَى الحَوْضِ** "[3]، وكتب الحديث طافحة بذلك".[4]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص383.

[2] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

[3] لم يقف الباحث على تخريج هذا الحديث بهذا اللفظ، فلعله أورده بالمعنى، بل ورد الحديث بلفظ آخر عند الإمام الترمذي عن أنس بن مالك عن أبيه قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَيْنَ أَطْلُبُكَ؟ قَالَ:" **اطْلُبْنِي أَوَّلَ مَا تَطْلُبُنِي عَلَى الصِّرَاطِ". قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عَلَى الصِّرَاطِ؟ قَالَ:" فَاطْلُبْنِي عِنْدَ المِيزَانِ". قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عِنْدَ المِيزَانِ؟ قَالَ:" فَاطْلُبْنِي عِنْدَ الحَوْضِ فَإِنِّي لَا أُخْطِئُ هَذِهِ الثَّلَاثَ المَوَاطِنَ**". سنن الترمذي، الترمذي، صفة القيامة/ ما جاء في شأن الصراط، 621/4: رقم الحديث 621. والحديث صححه الألباني في السلسلة الصحيحة، ج268/6: رقم 2630.

[4] المواقف، الإيجي، ص383.

ويُعرّف الصراط بأنَّه:" جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن"[1]، ثم ذكر صفات المارين عليه، فقال:" منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يجر على وجهه".[2]

وقوله في تعريف الصراط بأنه جسم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن، قد جانب فيه الصواب، والصحيح أن الصراط يمر عليه المؤمنون، والكفار يكون قد أُخذ بهم إلى النار مع معبوداتهم، ثم يتبعهم المنافقون، كما وردت به السنة الصحيحة.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال أناس: يا رسول الله هل نرى ربَّنا يوم القيامة؟ فقال ﷺ:" **هَلْ تُمَارُونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ**" قالوا: لا يا رسول الله، **قال** ﷺ:" **فَهَلْ تُمَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ**" قالوا: لا، **قال** ﷺ:" **فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ، يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الشَّمْسَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ القَمَرَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الطَّوَاغِيتَ، وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا، فَيَدْعُوهُمْ فَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَجُوزُ مِنَ الرُّسُلِ بِأُمَّتِهِ، وَلاَ يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ إِلَّا الرُّسُلُ، وَكَلاَمُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ**".[3]

دلَّ هذا الحديث على أنَّ كل أمة تكون تبعاً لمعبوداتها التي كانت تعبدها في الدنيا، ثم يُساقون إلى النار، فلا يبقى إلا المؤمنون والمنافقون، ثم تُضرب ظلمة شديدة جداً قبل الصراط، وفي هذا الموضع يفترق المنافقون عن المؤمنين، ويتخلفون عنهم، ويسبقهم المؤمنون، ويحال بينهم بسور يمنعهم من الوصول إليه، ثم يمر المؤمنون عن الصراط وفيهم أهل المعاصي، فيمرون عنه بحسب أعمالهم[4]، ويقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله:" يمر الناس: والمراد بالناس هنا المؤمنون؛ لأن الكفار قد ذهب بهم إلى النار"[5].

وعليه فالصحيح والذي به تجتمع الأقوال، أن المنافقين لا يمرون على الصراط؛ لأنهم يلحقون بركب الكفار، وإن كانوا متأخرين عنهم، والمراد بالنفاق هنا النفاق الاعتقادي الأكبر؛

---

(1) المواقف، الإيجي، ص383-384.

(2) المصدر السابق، ص384.

(3) صحيح البخاري، البخاري، كتاب الآذان/باب فضل السجود، 160/1: رقم الحديث 806.

(4) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص586، شرح العقيدة الحاوية، البراك، ص309، إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل، آل الشيخ، ج731/2-732.

(5) شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص366.

لأن النفاق العملي الأصغر هو من جنس المعاصي، خلافا لمن اعتقد أن المنافقين يمرون على الصراط مع المؤمنين، لا سيما وقد وردت السنة بذلك، فبعد أن بين أن الكفار يساق بهم إلى النار، ويتبعهم المنافقون، يقول النبي ﷺ:" **حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ، أَوْ فَاجِرٍ، أَتَاهُمْ رَبُّ العَالَمِينَ فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا، فَيُقَالُ: مَاذَا تَنْتَظِرُونَ تَتْبَعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، قَالُوا: فَارَقْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا عَلَى أَفْقَرِ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ، وَنَحْنُ نَنْتَظِرُ رَبَّنَا الَّذِي كُنَّا نَعْبُدُ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: لاَ نُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا**".[1]

فدلالة الحديث ظاهرة أنَّ الذين يُنصب لهم الصراط بعد أن يُساق الكفار والمنافقون إلى النار، هم المؤمنون سواءً كانوا من الأبرار والفجار؛ لأن كلمة الفاجر في معاجم اللغة في الغالب تُطلق على أصحاب المعاصي.

ثانياً: موقفه من الميزان.

أما الميزان فذهب الإيجي رحمه الله إلى إثباته موافقاً لأئمة السلف، يقول:" وأمَّا الميزان فأنكرته المعتزلة عن آخرهم ...، والجواب: أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن"[2]، ويقول أيضاً:" والميزان حقٌّ".[3]

وذهب الإيجي أن الميزان حسّي، خلافاً للمعتزلة، وذكر من صفاته أنَّ له كفتين، يقول:" قد سبق الميزان ماله كفتان ولسان يعلم به كمية الأشياء".[4]

والإيجي رحمه الله بهذا يتفق مع أئمة السنة في إثبات الميزان على الحقيقة، وذكر صفاته، وإثبات كونه حسياً خلافا للمعتزلة.

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، كتاب تفسير القرآن/ باب قوله:﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[النساء:40]، 44/6: رقم الحديث 4581.

[2] المواقف، الإيجي، ص384، وبنحوه ذكر في التفسير، انظر: تحقيق التفسيرللإيجي، الثويني، ص221.

[3] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص468.

المطلب الخامس: موقفه من الرُّؤية يوم القيامة.

رؤية الله عز وجل من أعظم مسائل المعتقد وأجلها، فهي أعظم نعيم يُكرم الله بها عباده في دار كرامته، قال النبي ﷺ:" **إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ** ".[1]

ولهذا أجمع أئمة السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم عبر القرون على إثبات أن الله يتجلى لعباده في الموقف، وفي الجنة، ويخاطبهم، ويسلم عليهم ويرونه بأبصارهم، كما يرون الشمس ليس دونها سحاب.

حتى ظهرت المعتزلة والجهمية والخوارج وطوائف من المرجئة، بأن الله لا يُرى بالأبصار في الآخرة، ولا يجوز ذلك عليه ذلك، وقابلهم الأشاعرة فأثبتوا رؤية بلا جهة ولا مقابلة [2]، فقابَلوا البدعة بالبدعة، مع أنه لم يحدث اختلاف بين السلف في إثبات رؤية المؤمنين لخالقهم يوم القيامة، بل عد الأئمة باب الرؤية في أبواب الترغيب ونعيم أهل الجنة.

كالإمام ابن القيم في حادي الأرواح، عند ذكره باب الرؤية قال رحمه الله:" هذا الكتاب أشرف أبواب الكتاب، وأجلها قدراً، وأعلاها خطراً، وأقرها عيناً أهل السنة والجماعة، وأشدها على أهل البدعة والضلالة، وهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون ....، اتفق عليها الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام على تتابع القرون، وأنكرها أهل البدع المارقون، والجهمية المتهوكون، والفرعونية المعطلون، والباطنية الذين هم من جميع الأديان منسلخون، والرافضة الذين هم بحبائل الشيطان متمسكون، ومن حبل الله منقطعون، وعلى مسبة أصحاب رسول الله عاكفون، وللسنة وأهلها محاربون، ولكل عدو لله ورسوله ودينه مسالمون، وكل هؤلاء عن ربهم محجوبون"[3]

---

(1) صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان/ باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، 163/1: رقم الحديث 297.

(2) انظر: الصفات الإلهية، الجامي، ص331.

(3) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن القيم، ص309.

ويقول الإمام القحطاني رحمه الله في النونية:[1]

أكرم بجنات النعيم وأهلها إخوان صدق أيما إخوان

جيران رب العالمين وحزبه أكرم بهم في صفوة الجيران

هم يسمعون كلامه ويرونه والمقلتان إليه ناظرتان

ولمَّا استحكم نفي الرؤية في صدر الخلافة العباسية، ووصل الاعتزال إلى مستقر الخلافة، أُدخل الإمام أحمد بن نصر الخزاعي على الخليفة العباسي الواثق، فسأله الخليفة عن بعض أمور الاعتقاد عند أهل السنة، فقال له: أفترى ربك في القيامة؟ أجاب: كذا جاءت الرواية، فرد عليه الواثق: أنا أكفر برب هذه صفته، ما تقولون فيه؟ فقال بعضهم: هو حلال الدم، فحكم عليه الواثق بالكفر، وقال: هذا يعبد رباً لا نعبده، وأُمر بشد رأسه بحبل، فضرَب عنقه.[2]

موقف الإيجي من الرؤية.

أما عن موقف الإيجي رحمه الله، فقد وافق أئمة السلف في أغلب أبواب المعاد، إلَّا في باب إثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة، فقد ذهب إلى تبني الموقف الأشعري، فأورد نفس حججهم بصدد إثبات عدم رؤية المؤمنين لخالقهم رؤية حقيقة، فذهب إلى أن الرؤية مجازية، مما اضطره ذلك إلى صرف أدلة إثبات الرؤية إلى معنى الثواب، أو الوصول إلى دار الثواب، فرغم مخالفته للمعتزلة وردوده العقلية عليهم، وتشنيعه على مذهبهم في نفي الرؤية، لكنه ذهب إلى تفسير الرؤية بما يدل على الإثبات، ولكن عند التحقيق هو لم يثبت إلا اللفظ فقط، بلا حقيقة، فخالف المعتزلة ظاهراً، ووافقهم باطناً، وهذا ما صرح به بعض علماء الأشعرية، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن".[3]

والعجيب أن الإيجي قد أطال النفس في الرد على المعتزلة الذين نفوا الرؤية، واستدل عليهم بأدلة نقلية بنحو ما يستدل بها أئمة السنة، وكذلك حاججهم بأدلة عقلية، إلا أنَّه يخالف أئمة السلف، في إثبات أن الله يُرى من غير مقابلة ولا جهة، وحمل الرؤية على المجاز.

---

[1] النونية، القحطاني، ص44.

[2] انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج397/6، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج166/11.

[3] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج85/16.

ويظهر موقفه من الرؤية يوم القيامة بعدة أمور:

أولاً: إثبات أن الله يرى في الآخرة من غير مقابلة ولا جهة، يقول الإيجي:" الكرامية وافقونا في الرؤية، وخالفونا في الكيفية، فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة، إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان".[1]

ثانياً: تفسير آيات الرؤية بالثواب مجازاً، فعند قوله تعالى:﴿ **أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ** ﴾[الكهف:105]، يقول:" ﴿**وَلِقَائِهِ**﴾ رؤية الله تعالى، يقال: لقيت فلاناً إذا رأيته، وقيل: اللقاء الوصول، فامتنع حمله على الله تعالى، فالمراد لقاء واجب بأنه إذا حمل على الرؤية كان مجازاً مشهوراً"[2]، ويقول:" لما لم يمكن تفسير اللقاء بالمعنى اللغوي، الذي هو وصول أحد الجسمين إلى الآخر، تعين الحمل على المجاز، والأصحاب فسروه بالرؤية"[3]، وعند قوله تعالى:﴿ **بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ** ﴾[السجدة:10]، يقول:" قلنا: اللقاء مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله ".[4]

فالأدلة التي يستدل بها أئمة السنة على إثبات الرؤية هي ذاتها الأدلة التي يستدل بها الإيجي وعلماء الأشاعرة في إثبات الرؤية، وموطن النزاع بين أئمة السنة والأشاعرة هو الرؤية بالأبصار بجهة ومقابلة، وتقدم ذكر موقف الإيجي من الرؤية يوم القيامة.

مناقشة الإيجي في موقفه من رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، وذلك بما يلي:

1- قد انعقد الإجماع على إثبات الرؤية بالأبصار يوم القيامة، فعند قوله تعالى:﴿ **لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ** ﴾[يونس:26]، قال الإمام الدارمي رحمه الله في رده على المريسي:" كلهم-أي السلف- قالوا: الزيادة، النظر إلى وجه الله تعالى، ولم يقل أحد منهم: إلى وجه الكعبة، ووجوه الأعمال الصالحة، كما ادعيت، وعلى تصديق هذه الآثار والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والعلم"[5]، يقول شيخ الاسلام ابن تيمة:" أجمع سلف الأمة وأئمتها على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة"[6]، وقد صرح الإمام أبو الحسن الأشعري بإجماع الأئمة على اثبات

---

[1] المواقف، الإيجي، ص310.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص273.

[3] المصدر السابق، الرفاعي، ص405-406.

[4] المواقف، الإيجي، ص393.

[5] الرد على بشر المريسي، الدارمي، ج722/2.

[6] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج512/6، الصفدية، ابن تيمية، ج284/2. وللوقوف على كلام السلف في هذا الباب، يُنظر إلى كتاب المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع.

الرؤية بالأبصار يوم القيامة، يقول رحمه الله:" وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى في قوله تعالى:﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[القيامة:22-23]".[1]

2- الأدلة على إثبات رؤية الله عز وجل في الآخرة بالأبصار حقيقة متواترة، وذكر الإمام ابن الحنبلي[2] الأدلة من القرآن والسنة والإجماع ودلالة العقل على إثبات الرؤية بالأبصار حقيقة[3]، وقد أفرد الإمام الدارقطني مصنفاً في اثبات الرؤية يوم القيامة، جمع فيه ما يقرب من الثلاثمائة دليلاً.[4]

3- القول بإثبات رؤية بلا مقابلة ولا جهة، غير متصور عقلاً ولا نقلاً، فإن من لوازم إثبات الرؤية إثبات الجهة، وهذا القول مع ما تضمنته من تناقض واضطراب، أظهر ضعف حجة الأشعرية أمام خصومهم من المعتزلة، فالأشاعرة وافقوا المعتزلة بنفي صفة العلو، ومن لوازم اثبات الرؤية اثبات صفة الجهة والعلو، فإثبات الرؤية بلا جهة مكابرة للعقل، ولهذا يقول الإمام ابن أبي العز رحمه الله عند حديثه عن إثبات الرؤية وتعلقها بصفة العلو:" ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه، وإلَّا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟ ومن قال: يُرى لا في جهة، فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابراً لعقله، أو في عقله شيء، وإلَّا فإذا قال: يُرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، ردَّ عليه كل من سمعه بفطرته السليمة، ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة ... وما ألزمهم المعتزلة هذا الإلزام إلا لمَّا وافقوهم على أنه لا داخل العالم ولا خارجه"[5]، وعليه فالإيجي

---

[1] رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري، ص134.

[2] الإمام عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي الدمشقي المعروف بابن الحنبلي، الزاهد الفقيه الواعظ المفسر، شيخ الحنابلة بالشام، توفي والده في صغره، فاشتغل بالعلم وتفقه وبرع وناظر وأفتى، وكان واعظا فصحيا، صاحب هيبة ووجاهة، وكان معظما ودرس عنده خلق كثير، أثنى عليه علماء عصره، له تصانيف كثيرة منها المنتخب في أصول الفقه، ورسالته في الرد على الأشعرية، وغيرها من المصنفات، توفي رحمه الله ليلة الأحد في السابع عشر من صفر سنة ست وثلاثين وخمسمائة. انظر: ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج1/446-451.

[3] انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة، ابن الحنبلي، ص287.

[4] انظر: كتاب الرؤية للإمام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني.

[5] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص228-229.

إما أن يُثبت لازم إثبات الجهة وهو العلو فيلحق بأئمة السلف، أو ينفي الرؤية كما نفى العلو، أما إثبات الرؤية بلا إثبات العلو أو وصف الله تعالى بالجهة فهذا تناقض واضطراب.[1]

4- إثبات الرؤية بلا جهة ولا مقابلة، لا يليق إلا بالمعدوم دون الموجود المرئي بالأعيان، فإن البراهين قامت على أن كل مرئي، سواء كان قائماً بنفسه، أو كان قائماً بغيره، لا بد أن يكون مقابلاً للرائي ويكون في جهة منه[2]، ولهذا أنشد الإمام ابن القيم رحمه الله في نونيته الكافية الشافية قائلاً:[3]

وزعمتم أنا نراه رؤية المعدوم ... لا الموجود في البرهان

إذ كل مرئي يقوم بنفسه ... أو غيره لا بد في البرهان

من أن يقابل من يراه حقيقة ... من غير بعد مفرط وتدان

5- لا يُقبل تفسير الرؤية بالثواب مجازاً، وقد سُئل الإمام مالك رحمه الله عن قوله تعالى: ﴿ **إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[القيامة:23]، فقيل له: إن قوماً يقولون إلى ثوابه؟ فأجاب الإمام مالك رحمه الله قائلاً:" كذبوا فأين هم عن قوله تعالى:﴿ **كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ**﴾ [المطففين:15]،- ثم قال- الناس ينظرون إلى الله يوم القيامة بأعينهم، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة، لم يُعير الله الكفار بالحجاب، فقال:﴿ **كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ**﴾".[4]

وبهذا يظهر أن الإيجي تبنى الموقف الأشعرية وانتصر لهم في مسألة رؤية الله عز وجل يوم القيامة، وردوده على المعتزلة في مسألة الرؤية لم تزد عن كونها إثبات لرؤية مجازية وليست حقيقية، والصحيح هو ما عليه أئمة السنة من أن الرؤية حق، وأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة، فيزيدهم الله نعيماً فوق نعيمهم.

---

[1] انظر: مقالات في تناقضات الأشعرية، ياسين، ص137.

[2] انظر: شرح القصيدة النونية، هراس، ج339/1.

[3] الكافية الشافية، ابن القيم، ص133.

[4] شرح السنة، البغوي، ج229/15-2230.

المطلب السادس: موقفه من الجنَّة والنَّار.

وافق الإيجي رحمه الله السلف في القول بأن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان، خلافاً لأكثر المعتزلة الذين يقولون بأنهما تخلقان يوم الجزاء، حيث قال:" ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي، وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان، وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا أنهما يُخلقان يوم الجزاء، لنا وجهان: الأول: قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة، على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار، إذ لا قائل بالفصل. الثاني: قوله تعالى في صفتهما:﴿**أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[آل عمران:133]، ﴿ **أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** ﴾[البقرة:24] بلفظ الماضي، وهو صريح في وجودهما".[1]

والأدلة على خلق الجنة والنار ووجودها الآن متواترة، ولم يخالف في هذا إلا المعتزلة والقدرية، والأدلة في إثبات وجودهما الآن متنوعة، ومن ذلك:[2]

النوع الأول: التعبير بصيغة الماضي في الاخبار عن الجنة والنار، والتعبير بالماضي يدل على حصول الشي ووجوده، وهذا قد أشار إليه الإيجي.

النوع الثاني: رؤية النبي ﷺ للجنة والنار في رحلة الإسراء والمعراج، والرؤية لا تكون إلا لشيء موجود، كالحديث الذي رواه أبو ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:" **ثُمَّ انْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى نَأْتِيَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى فَغَشِيَهَا أَلْوَانٌ لَا أَدْرِي مَا هِيَ، قَالَ: ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا جَنَابِذُ اللُّؤْلُؤَ**[3]**، وَإِذَا تُرَابُهَا الْمِسْكُ**"[4]، فقول النبي ﷺ:" **ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ** " دليل على أن الجنة مخلوقة الآن، ومثلها النار، وكذلك رؤية النبي ﷺ عذاب الزناة، وآكلي الربا، كالحديث الذي رواه سمرة بن جندب رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال:" ... **فَانْطَلَقْنَا إِلَى ثَقْبٍ مِثْلِ التَّنُّورِ، أَعْلاَهُ ضَيِّقٌ وَأَسْفَلُهُ وَاسِعٌ يَتَوَقَّدُ تَحْتَهُ نَارًا، فَإِذَا اقْتَرَبَ ارْتَفَعُوا حَتَّى كَادَ أَنْ يَخْرُجُوا، فَإِذَا خَمَدَتْ رَجَعُوا فِيهَا، وَفِيهَا رِجَالٌ وَنِسَاءٌ عُرَاةٌ، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالاَ: انْطَلِقْ، فَانْطَلَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَا عَلَى نَهَرٍ مِنْ دَمٍ فِيهِ رَجُلٌ قَائِمٌ عَلَى وَسَطِ النَّهَرِ، وَعَلَى شَطِّ النَّهَرِ رَجُلٌ بَيْنَ يَدَيْهِ حِجَارَةٌ، فَأَقْبَلَ الرَّجُلُ الَّذِي فِي النَّهَرِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ رَمَى الرَّجُلُ بِحَجَرٍ فِي فِيهِ، فَرَدَّهُ حَيْثُ كَانَ،**

---

[1] المواقف، الإيجي، ص374-375.

[2] انظر: الهداية الربانية، الراجحي، ص668-670.

[3] جنابذ: والمراد بها القباب، وشبهت بجنابذ الورد قبل تفتحها. انظر: فتح الباري، ابن رجب، ج325/2.

[4] صحيح البخاري، البخاري، الصلاة/كيف فرضت الصلاة، 78/1: رقم الحديث 349، صحيح مسلم، مسلم، الإيمان/الإسراء برسول الله ﷺ، 148/1: رقم الحديث 263.

فَجَعَلَ كُلَّمَا جَاءَ لِيَخْرُجَ رَمَى فِي فِيهِ بِحَجَرٍ، فَيَرْجِعُ كَمَا كَانَ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا؟ قَالاَ: انْطَلِقْ ....، طَوَّفْتُمَانِي اللَّيْلَةَ، فَأَخْبِرَانِي عَمَّا رَأَيْتُ، قَالاَ: نَعَمْ ....، وَالَّذِي رَأَيْتَهُ فِي الثَّقْبِ فَهُمُ الزُّنَاةُ، وَالَّذِي رَأَيْتَهُ فِي النَّهَرِ آكِلُوا الرِّبَا".[1]

النوع الثالث: أدلة عذاب القبر ونعيمه، وأن روح المؤمن تدخل الجنة قبل يوم القيامة، وروح الكافر تدخل النار قبل يوم القيامة، كما ثبت عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ، قال:" **إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ، يُقَالُ: هَذَا مَقْعَدُكَ، حَتَّى يَبْعَثَكَ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** "[2]، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال:" **العَبْدُ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتُوُلِّيَ وَذَهَبَ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ، فَأَقْعَدَاهُ، فَيَقُولاَنِ لَهُ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَيَقُولُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، فَيُقَالُ: انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ أَبْدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الجَنَّةِ".**[3]

النوع الرابع: رؤية النبي ﷺ للجنة والنار يوم الكسوف، وهو على المنبر، كالحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت:" **خَسَفَتِ الشَّمْسُ، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأَ سُورَةً طَوِيلَةً ....، ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُمَا آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَصَلُّوا، حَتَّى يُفْرَجَ عَنْكُمْ، لَقَدْ رَأَيْتُ فِي مَقَامِي هَذَا كُلَّ شَيْءٍ وُعِدْتُهُ، حَتَّى لَقَدْ رَأَيْتُ أُرِيدُ أَنْ آخُذَ قِطْفًا مِنَ الجَنَّةِ، حِينَ رَأَيْتُمُونِي جَعَلْتُ أَتَقَدَّمُ، وَلَقَدْ رَأَيْتُ جَهَنَّمَ يَحْطِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، حِينَ رَأَيْتُمُونِي تَأَخَّرْتُ، وَرَأَيْتُ فِيهَا عَمْرَو بْنَ لُحَيٍّ وَهُوَ الَّذِي سَيَّبَ السَّوَائِبَ".**[4]

النوع الخامس: إرسال جبريل عليه السلام بعد خلق الجنة والنار لينظر إليهما، فشاهدهما، وما حُفّت به بكل منهما، كالحديث الذي رواه أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال:" **لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ، أَرْسَلَ جِبْرِيلَ، قَالَ: انْظُرْ إِلَيْهَا وَإِلَى مَا أَعْدَدْتُ لِأَهْلِهَا فِيهَا ...".**[5]

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، كتاب الجنائز/ باب ما قيل في أولاد المشركين، 2/ 100: رقم الحديث 1386.

[2] صحيح مسلم، مسلم، صفة القيامة والجنة والنار/عُرض مقعد الميت من الجنة أو من النار، 2199/4: رقم الحديث 2866.

[3] صحيح البخاري، البخاري، الجنائز/الميت يسمع خفق النعال، 90/2: رقم الحديث 1338.

[4] صحيح البخاري، البخاري، العمل في الصلاة/ إذا انفلتت الدابة في الصلاة، 65/2: رقم الحديث 1212.

[5] مسند الإمام أحمد، مسند المكثرين من الصحابة/ مسند أبي هريرة، 125/14: رقم الحديث 8398. والحديث قال عنه الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي، ج60/6 :" حسن صحيح".

الفصل الرابع: موقف الإيجي من القضاء والقدر، ومناقشته

المبحث الأول تعريف الإيجي للقضاء والقدر، ومراتبه، والمسائل المتعلقة به، ومناقشته.

المطلب الأول: تعريفه للقضاء والقدر، والفرق بينهما، ومناقشته.

1- تعريف اللغوي للقضاء والقدر عند الإيجي.

يُعرف الإيجي رحمه الله القضاء والقدر لغة بقوله:" القدر: القضاء المقضي المثبوت، والحاصل أن كل شيء بقضاء الله وقدره. والقضاء: ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما كان تابعا له، فالخير كله بقضاء الله، وما في العالم بقدر الله".[1]

وقال أيضاً:" أصل القضاء: إتمام الشيء والفراغ عنه".[2]

وبهذا التعريف يتفق الإيجي مع اللغويين في تعريف القضاء والقدر لغة، يقول ابن فارس:" القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح، يدل على إحكامِ أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته".[3]

وقال ابن فارس:" قال الزهري[4]: القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكل ما أُحكِم عمله أو أُتِمَّ أو خُتِمَ أو أُدِّيَ أداء أو أُوجِبَ أو أُعْلِمَ أو أُنْفِذَ أو أُمْضِيَ فقد قُضِيَ. قال: وقد جاءت هذه الوجوه كلها في الحديث".[5]

يقول ابن فارس:" القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. فالقدر: مبلغ كل شيء. يُقال: قدره كذا، أي مبلغه"[6]، وبنحو تعريف ابن فارس تعريف ابن منظور والفيروزآبادي.[7]

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص148.

[2] المصدر السابق، ص445.

[3] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج99/5.

[4] هو التابعي الجليل محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري المدني، أحد أعلام وحفاظ زمانه، ولد سنة 58هـ، روى عن ابن عمر، وسهل بن سعد وأنس بن مالك رضي الله عنهم وغيرهم من الصحابة، أوعز إليه الخليفة عمر بن عبد العزيز أن يجمع حديث رسول الله ﷺ؛ لئلا يضيع ويندثر، وكان رحمه الله معظما للسنة، فكان يقول: الاعتصام بالسنة نجاة، توفي رحمه الله سنة 123هـ وقيل 124هـ. انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، ج499/3، سير أعلام النبلاء. ج349/5، البداية والنهاية، ابن كثير، ج132/13.

[5] لسان العرب، ابن منظور، ج186/15.

[6] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج62/5.

[7] انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج186/15، القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص460.

2- تعريف القضاء والقدر شرعاً.

لم يُعرف الإيجي القضاء والقدر شرعاً، إلا ما ذكره الجرجاني- في شرحه لمواقف الإيجي- عن تعريف عامة علماء الأشاعرة للقضاء والقدر، فقال:" واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها".[1]

يظهر من كلام الجرجاني أنه يُقرر أن القدر هو الخلق والإيجاد، وأن القضاء أزلي قديم؛ لأنه راجع لصفة الإرادة، والإرادة يرى أنها إرادة أزلية.

والمشهور عند عامة علماء السنة أن القضاء والقدر هو:" هو التصديق الجازم بأن كل خير وشر فهو بقضاء الله وقدره، وأنه الفعال لما يريد، ولا يكون شيء إلا بإرادته، ولا يخرج شيء عن مشيئته، وليس في العالم شيء يخرج عن تقديره، ولا يصدر إلا عن تدبيره، ولا محيد لأحد عن القدر المقدور، ولا يتجاوز ما خُط في اللوح المحفوظ".[2]

وكذلك هو:" تعلق علم الله تعالى بالكائنات وإرادته له أزلاً، قبل وجودها، فلا حادث إلا وقد قدره، أي سبق علمه به، وتعلقت به إرادته".[3]

ثانياً: الفرق بين القضاء والقدر.

وهذه من المسائل التي وسع الخلاف فيها، فلا يلحق في المخالف فيها تضليل أو انحراف؛ والسبب راجع إلى عدم ورود دليل صريح من القرآن أو السنة يحسم الخلاف؛ ولذلك حصل بين أئمة السنة خلاف في التفريق بين القضاء والقدر، وحاصل أقوال العلماء في تلك المسألة على أقوال ثلاثة:[4]

القول الأول: إنه لا فرق بين القضاء والقدر، ويصح إطلاق أحدهما على الآخر، مما يدلل على عدم وجود مسوغ للتفريق بينهما، يقول ابن الأثير رحمه الله:" فالقضاء والقدر أمران

---

[1] شرح المواقف، الجرجاني، ج8/200-201.

[2] الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، السلمان، ص275.

[3] شرح العقيدة الواسطية، الفوزان، ص155.

[4] انظر: فتح الباري، ابن حجر، ج11/477، القضاء والقدر، المحمود، ص40، التوضيحات الجلية، الخميس، ج2/595.

متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه".[1]

القول الثاني: القول بالتوقف؛ لعدم ورود نص صريح الدلالة على التفريق، من القرآن أو السنة النبوية.

القول الثالث: القول بالتفريق بين القضاء والقدر، وهو ما دل عليه ظاهر القرآن، فالقدر غير القضاء، فالقدر أعم وأشمل من القضاء، والقدر هو وقوع المقدَّر، فإذا وقع وانتهى صار قضاء، والقدر يتضمن مراتب القدر وهي: العلم والكتابة والمشيئة والخلق، والقضاء يدل على خلق الله عز وجل الشيء ومشيئته له.

وثمة قول آخر وهو القول بأن القضاء والقدر من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت ، يقول العلامة ابن عثيمين رحمه الله:" ولهذا نقول: إن القضاء والقدر متباينان إن اجتمعا، ومترادفان إن افترقا ...، فإن قيل: هذا قدر الله، فهو شامل للقضاء، أما إذا ذكرا جميعاً فلكل واحد منهما معنى، فالتقدير: هو ما قدره الله تعالى في الأزل أن يكون في خَلْقه، وأما القضاء: فهو ما قضى به الله سبحانه وتعالى في خلق من إيجاد أو إعدام، أو تغيير، وعلى هذا يكون التقدير سابقاً".[2]

والإيجي رحمه الله يرى التفريق بين القضاء والقدر، إلا أنَّه يرى أن القضاء أزلي قديم؛ لأنه يرجع إلى صفة الإرادة، والقدر حادث؛ لأنه يرجع إلى صفة الفعل والتي هي الخلق والإيجاد، وقد سبق الإيجي في تقديم القضاء على القدر بعض الأئمة، ولكن الراجح هو تقديم القدر على القضاء؛ لأن القضاء يأتي بمعنى الانتهاء والفراغ، ولا يكون ذلك إلا بعد القدر، كقول الله تعالى:﴿ **قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ** ﴾[يوسف:41].[3]

[1] النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ج4/125.

[2] شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص382.

[3] انظر: العقل والنقل عند ابن رشد، الجامي، ص48.

المطلب الثاني: موقفه من مراتب القضاء والقدر.

يرى أهل السنة والجماعة أن الإيمان بالقضاء والقدر يتضمن أربعة مراتب وأصول، عليها مدار القضاء والقدر، فلا يتم الإيمان بهذا الركن إلا بمعرفتها والإيمان بها، وهي العلم والكتابة والخلق والمشيئة [1]، والإيجي رحمه الله يثبت كل مرتبة من تلك المراتب مستقلة، ولم ينص على أن تلك المراتب هي أصل في باب الإيمان بالقضاء والقدر، وأنه لا يتم إيمان المسلم إلا بالإقرار والإيمان بها، وهي كما يلي:

المرتبة الأولى: مرتبة العلم.

يثبت الإيجي رحمه الله عموم علم الله عز وجل، وعند حديثه عن إثبات صفة العلم قال:" هو عالم بجميع المعلومات"[2]، ثم ذكر أن إثبات علم الله عز وجل متفق عليه ولا خلاف فيه، وإنما نفاه من لا يُعتدَّ بقولهم، فقال:" وهو[أي: العلم] متفق عليه بيننا وبين الحكماء، وإنَّما نفاه شرذمة لا يُعبأ بهم"[3]، والإيجي مع إثباته للعلم إلا أنه يرى أنها صفة أزلية، والتغير يقع في التعلقات، وقد سبق مناقشة الإيجي رحمه الله.[4]

وقد فصَّل أئمة السنة هذه المرتبة فقالوا مرتبة العلم يقصد بها: الإيمان بعلم الله عز وجل المحيط بكل شيء من الموجودات، والمعدومات، فهو يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون[5]، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض، وأنه تعالى علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم بعلمه القديم الأزلي، وعلم أرزاقهم وآجالهم وأعمالهم وأقوالهم، وجميع

---

[1] انظر: القضاء والقدر، البيهقي، ص61، العقيدة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج148/3، شفاء العليل، ابن القيم، ج133/1، المنة الرضية في شرح الدرة المضية، الأثيوبي، ص397، الأسئلة والأجوبة الأصولية، السلمان، ص275، شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص384، شرح العقيدة الواسطية، الفوزان، ص158، إتحاف السائل، آل الشيخ، ج371/1.

[2] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17.

[3] المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص285.

[4] انظر: الرسالة، ص188، 189.

[5] قالها الإمام أبي الحسن عبد العزيز بن يحي الكناني في مناظرته لبشر المريسي المعتزلي في حضرة الخليفة المأمون، حين أنكر علم الله عز وجل الأزلي، فقال له الإمام عبد العزيز:" أتُنكر أن الله يعلم ما يكون قبل كونه؟ فقال: نعم، أنا أُنكر هذا، فقال له:" والله يا أمير المؤمنين لقد علم الله ما لم يكن، ولا يكون أن لو كان كيف كان يكون. فصاح الرجل[أي: بشر] ما أجرأك على الكذب الحمد لله الذي أخذك بلسانك، فقال لي المأمون: أعد هذا الكلام يا عبد العزيز. فقلت له: نعم والله لقد علم الله ما لم يكن ولا يكون أن لو كان كيف كان يكون". الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، الكناني، ص112-113.

حركاتهم وسكناتهم، وأسرارهم وعلانيتهم، وسعادتهم وشقاوتهم، ومنهم من أهل الجنة، ومنهم من أهل النار، قبل أن يخلق الجنة والنار، والدليل على هذه المرتبة، قول الله عز وجل:﴿ **وَكَانَ اللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾[الأحزاب:40]، وقال تعالى:﴿ **هُوَ اللَّـهُ الَّذِي لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۖ هُوَ الرَّحْمَـٰنُ الرَّحِيمُ** ﴾[الحشر: 22]، وقال تعالى:﴿ **لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّـهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾[الطلاق: 12]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:" **مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، وَيُنَصِّرَانِهِ، كَمَا تُنْتِجُونَ البَهِيمَةَ، هَلْ تَجِدُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ، حَتَّى تَكُونُوا أَنْتُمْ تَجْدَعُونَهَا؟" قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَرَأَيْتَ مَنْ يَمُوتُ وَهُوَ صَغِيرٌ؟ قَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ**".[1]

المرتبة الثانية: مرتبة الكتابة وأنواع التقدير عند الإيجي.

1- مرتبة الكتابة:

يُثبت الإيجي رحمه الله مرتبة الكتابة، واللوح المحفوظ، ففي قوله تعالى:﴿ **مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾[الأنعام:38]، يقول الإيجي:" المراد بالكتاب اللوح المحفوظ"[2]، وكذلك في قوله تعالى:﴿ **وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ**﴾[يس:12]، يقول الإيجي:"والإمام اللوح"[3]، وفي قوله تعالى:﴿ **فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ**﴾ [الواقعة:78]، قال الإيجي:" المكنون: المصون، وهو اللَّوح المحفوظ"[4]، كما ويُثبت الإيجي مرتبة الكتابة في اللوح المحفوظ، فعند قوله تعالى:﴿ **قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ**﴾[المؤمنون:106]، يقول الإيجي:" والمراد بالشقوة: ما كُتبت عليهم في اللوح المحفوظ"[5]، ونص الإيجي على أن الله عز وجل قد كتب المقادير في اللوح المحفوظ، بمقتضى علمه الذاتي الأزلي، مستدلاً بقول الله عز وجل:﴿ **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّـهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّـهِ يَسِيرٌ** ﴾[الحج:70]، ثم قال:" قوله تعالى:﴿ **أَلَمْ تَعْلَمْ**﴾ ...، فإنَّه إذاً لم يخفَ عليه شيء ممَّا في السموات والأرض، بل أثبتها في اللوح قبل حدوثها: لتعليق العلم الذاتي به، فيكون محفوظاً من التغيير والتبديل".[6]

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، كتاب القدر/ باب: اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ، 123/8: رقم الحديث 6599.

[2] المواقف، الإيجي، ص355.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص271.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص500.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص641.

[6] المصدر السابق، ص575.

وبهذا يظهر أن الإيجي رحمه الله متفق مع أئمة السنة في إثبات هذه المرتبة، بدلالة القرآن، ويستدل أئمة السنة بدلالة النقل أيضا بما ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال:" كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الْغَرْقَدِ، فَأَتَانَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ فَنَكَّسَ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمِخْصَرَتِهِ، ثُمَّ قَالَ:« **مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ، إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ اللهُ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَإِلَّا وَقَدْ كُتِبَتْ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً**» قَالَ فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ أَفَلَا نَمْكُثُ عَلَى كِتَابِنَا، وَنَدَعُ الْعَمَلَ؟ فَقَالَ:«**مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ، فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ، فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ» فَقَالَ:«اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ، أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ**»"[1].

والإيمان بمرتبة العلم وكتابة المقادير يدخل فيهما أنواع التقدير، وهي خمسة تقادير، الأزلي، والميثاقي، والعمري، والحولي، واليومي.[2]

2- أنواع التقدير عند الإيجي:

أ- **التقدير الأزلي:** ويكون قبل خلق السموات والأرض عندما خلق الله تعالى القلم، ودليل هذا التقدير قول الله عز وجل:﴿ **مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّـهِ يَسِيرٌ**﴾[الحديد:22]، وعن عبادة بن الصامت رضي الله قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:" **إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ قَالَ: رَبِّ وَمَاذَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ**"[3]، وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:" **كَتَبَ اللهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**".[4]

وهذا النوع يثبته الإيجي مستدلاً بقول الله عز وجل:﴿ **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّـهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ** ﴾[الحج:70]، ثم قال الإيجي مفسراً:" قوله تعالى:﴿ **أَلَمْ تَعْلَمْ**﴾،

---

[1] صحيح مسلم، مسلم، كتاب القدر/باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، 2039/4: رقم الحديث 2647.

[2] انظر: معارج القبول بشرح سلم الوصول، الحكمي، ج271/2، شرح الواسطية، الفوزان، ص160.

[3] سنن أبي داود، أبي داود، كتاب السنة/باب في القدر، 225/4: رقم الحديث 4700. قال العلامة الألباني رحمه الله:" صحيح" صحيح وضعيف سنن أبي داود، الألباني، ص705، وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، ج257/1.

[4] صحيح مسلم، مسلم، كتاب القدر/باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، 2044/4: رقم الحديث 2653.

تقرير للفصل، فإنَّه إذاً لم يخفَ عليه شيء ممَّا في السموات والأرض، بل أثبتها في اللوح قبل حدوثها: لتعليق العلم الذاتي به، فيكون محفوظاً من التغيير والتبديل".[1]

ب- **التقدير الميثاقي:** وهو الميثاق الذي أخذه الله عز وجل على ذرية آدم لمَّا استخرجهم من ظهره وكانوا حينها في عالم الذر[2]، وهذا النوع يُثبته الإيجي رحمه الله، واحتج عليه بقول الله عز وجل:﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ** ﴾[الأعراف:172]، ثم قال رحمه الله:" المذهب الحق الذي عليه جمهور المفسرين ما رَوَى عمر رضي الله عنه حين سئل عن تفسير هذه الآية فقال: سمعت رسول الله ﷺ سُئِل عنها فقال:" **إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ** "[3] ...، [وفيه] بيان أخذ الميثاق العام ...، وقوله:﴿ **شَهِدْنَا**﴾، قيل: من قول الملائكة؛ لأنهم لمَّا ﴿ **قَالُوا بَلَىٰ** ﴾، أَشهَدَ اللهُ الملائكة عليهم"[4]، ويستدل الأئمة أيضا بأثر ابن عباس رضي الله عنه الذي قال فيه:" إنَّ الله أخذ على آدم ميثاقه أنَّه ربه، وكتب أجله ورزقه ومصيباته، ثم أخرج من ظهره ولده كهيئة الذر، فأخذ عليهم الميثاق أنَّه ربهم وكتب رزقهم وأجلهم ومصيباتهم"[5]، وبهذا يتبين موفقة الإيجي لأئمة السلف في هذا الباب.

ت- **التقدير العمري:** وهذا التقدير أثبته الإيجي رحمه الله، مبيناً كتابة الملَك بعد تتابع الأطوار التي يمرُّ بها الإنسان حتى يَتم، فقال:" وقيل لا يزال تُتَابع عليه الأطوار حتى يتم، أو يبقى غير تام، وقيل: الملَك يَسأل عن جميع أحواله من الهيئات، كالسعادة والشقاوة، فيُحيله الله إلى مطالعة اللوح حتى يستنسخ منه، وهو المُشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام:" **فَيُكْتَبُ**

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص575.

[2] الذر: هو صغار النمل. انظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادى، ج396/1.

[3] سنن أبي داود، أبو داود، كتاب السنة/باب في القدر، 226/4: رقم الحديث 4703. قال العلامة الألباني:" صحيح لغيره، إلا مسح الظهر، فلم أجد له شاهداً" شرح الطحاوية تحقيق الألباني، لابن أبي العز، ص240.

[4] تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص176، نسخة مصورة.

[5] المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب التفسير/ تفسير سورة الأعراف، 354/2: رقم الأثر 3257، قال الحاكم:" هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يُخْرِجاه" المستدرك، الحاكم، ج354/2، وانظر: جامع البيان، الطبري، ج228/13، الشريعة، الآجري، ج865/2.

عَمَلُهُ، وَأَجَلُهُ"[1]"[2]، وزاد أئمة السنة بأن التقدير العمري يكون عند تخليق النطفة في الرحم، فيُكتَب الأجل، والعمل، والسعادة، والشقاء، والرزق، والذكورة، والأنوثة، وجميع ما هو لاق في حياته فلا يُزاد فيه ولا يُنقص، ودل على هذا حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، قال:" **إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ**".[3]

ث- **التقدير الحولي:** وهذا النوع أيضاً يثبته الإيجي رحمه الله أيضاً مستدلاً بقول الله سبحانه وتعالى:﴿ **فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ**﴾[الدخان:4]، قال الإيجي:" ومعنى يُفرق: يُفصَل ....، مِمَّا يتعلق بأمور الناس من الأرزاق والآجال، ....، وقيل: يبدأ بالاستنساخ من اللوح في ليلة البراءة[4]، ويتم في ليلة القدر"[5]، ويستدل أئمة السنة أيضاً بما قال ابن عباس رضي الله عنه:" يُكتب من أم الكتاب في ليلة القدر ما يكون في السنة من موت وحياة ورزق ومطر، حتى الحجاج، يُقال: يحُجُّ فلان ويحُجُّ فلان".[6]

ج- **التقدير اليومي:** واستدل عليه الإيجي رحمه الله بقوله تعالى:﴿ **يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** ﴾[الرحمن:29]، قال:" والمراد: ظهور ما سبق به المراد، كما قيل: شؤون يبديها لا شؤون يبتديها. ويقرب منه ما قيل: إنه سوق المقادير إلى المواقيت"[7]، ولهذا قال أئمة السنة التقدير اليومي: هو ما يُقدَّر من حوادث في كل يوم، وقيل: هو سوق المقادير إلى المواقيت التي قُدّرت فيما سبق، ودل على هذا قول الله عز وجل:﴿ **يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** ﴾[الرحمن:29]، روى الحاكم عن ابن

---

[1] صحيح البخاري، البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء/باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، 133/4: رقم الحديث 3332.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص522.

[3] صحيح البخاري، البخاري، كتاب بدء الخلق/باب ذكر الملائكة، 111/4: رقم الحديث 3208.

[4] قال الإيجي رحمه الله:" سميت ليلة البراءة، فإن الله يكتب البراءة فيها للمؤمنين". تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص130.

وليلة البراءة هي ليلة النصف من شعبان، انظر: مفاتيح الغيب، الرازي، ج652/27.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص131-132.

[6] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج127/16.

[7] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص461.

عباس في تأويله الآية الكريمة:" إِنَّ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ لَوْحًا مَحْفُوظًا مِنْ دُرَّةٍ بَيْضَاءَ دَفَّتَاهُ مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ قَلَمُهُ نُورٌ، وَكِتَابُهُ نُورٌ يَنْظُرُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ ثَلَاثَ مِائَةٍ وَسِتِّينَ نَظْرَةً، أَوْ مَرَّةً فَفِي كُلِّ نَظْرَةٍ مِنْهَا يَخْلُقُ وَيَرْزُقُ وَيُحْيِي وَيُمِيتُ وَيُعِزُّ وَيُذِلُّ وَيَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى:﴿ **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** ﴾ [الرحمن: 29]"[1]، وعليه فالتقدير اليومي هو تأويل المقدور على العبد وإنفاذه فيه، في الوقت الذي سبق أن يناله فيه، لا يتقدمه ولا يتأخره.[2]

فكل هذه التقادير تفصيل للمرتبة الثاني من مراتب القدر، فالتقدير اليومي تفصيل من التقدير الحولي، والحولي تفصيل من التقدير العمري، والعمري تفصيل من التقدير الميثاقي، والميثاقي تفصيل من التقدير الأزلي، الذي أمر الله عز وجل القلم عندما خلقه أن يخُطَّه عنده سبحانه في أمّ الكتاب.[3]

المرتبة الثالثة: مرتبة المشيئة.

وهذه المرتبة مما يتفق الإيجي رحمه الله مع أئمة السُنة على إثباتها، وهذه المرتبة دل عليها إجماع الرسل، وجميع الكتب المنزلة، والفطر السليمة، وأدلة المعقول، فما في الوجود من شيء إلا وواقع بمشيئة الله وحده، والمسلمون من أولهم إلى آخرهم مجمعون على أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فيقول الإيجي:" ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"[4]، وأدلة هذه المرتبة مستفيضة، واستدل الإيجي بقوله تعالى:﴿ **وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ۚ إِنَّ اللَّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾[البقرة:20]، فقال:" فمعناه لو شاء أن يذهب بسمعهم بصوت الرعد، وأبصارهم بوميض البرق لأذهبهما، لكن اللازم وهو الإذهاب منتف لانتفاء ملزومه؛ وهو المشيئة، وفائدة هذه الشرطية بيان أن سبب عدم وقوع الإذهاب إبداء المانع، وهو عدم تعلق المشيئة، وتدل على أن تأثير جميع الأسباب تتوقف على مشيئة الله سبحانه"[5]، وكذلك عند قوله تعالى:﴿ **مَن يَشَإِ اللَّـهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾[الأنعام:39]، قال رحمه الله مفسراً:" وقد شاء الله إضلالهم، ومن يشاء الله ضلاله ضل لا محالة، كما أن من شاء

---

(1) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب التفسير/تفسير سورة الرحمن ،516/2: رقم الأثر 3771، قال الحاكم رحمه الله:" صحيح الإسناد ولم يُخرّجَاه". المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ج516/2.

(2) انظر: معارج القبول، الحكمي، ج280/2.

(3) انظر: أعلام السنة المنشورة، الحكمي، ص192، معارج القبول، الحكمي، ج280/2.

(4) شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

(5) تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص262.

أن يهتدي إلى صراط مستقيم هداه الله. وهو من أوضح الدلائل على المعتزلة فإنه يدل على أن الهدى والضلالة من الله سبحانه".[1]

المرتبة الرابعة: مرتبة الخلق.

وهو الإيمان بأن الله سبحانه خالق كل شيء، وما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا والله خالقه ولا خالق غيره ولا رب سواه، فهو سبحانه خالق كل عامل وعمله، ومتحرك وحركته، وساكن وسكونه، والإيجي رحمه الله يعتقد أن الله عز وجل هو المنفرد بالخلق والإيجاد، ويوافق أئمة السنة على إثبات هذه المرتبة، ويستدل بقوله تعالى:﴿ **اللَّـهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** ﴾[الزمر:62]، قال الإيجي:" إطلاقه يدل على أنه خالق الخير والشر، والإيمان والكفر، وفيه دليل على كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ....، والله متولي التصرف في الأمور كلها، وأمرها موكول إليه، وهو القائم بحفظها وتدبيرها".[2]

ويقول أيضاً:" وأجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين، وأهل السنة والجماعة، على أن للعالم صانعاً قديماً لم يزل ولا يزال، واجب وجوده لذاته، ممتنع عليه العدم لذاته، لا خالق سواه".[3]

والأدلة على هذه المرتبة كثيرة كقوله سبحانه وتعالى:﴿ **هَـٰذَا خَلْقُ اللَّـهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ ۚ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾[لقمان:11]، وكان النبي ﷺ يرشد أمته على الثناء على المحمود سبحانه وتعالى بعموم خلقه وملكه، فعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: رآني النبي ﷺ وأنا أحرك شفتي، فقال لي:" بِأَيِّ شَيءٍ تُحَرِّكُ شَفَتَيْكَ يَا أَبَا أُمَامَةَ"، فقلت: أذكر الله يا رسول الله. فقال:" **أَلَا أُخْبِرُكَ بِأَكْثَرَ وَأَفْضَلَ مِنْ ذِكْرِكَ بِاللَّيْلِ والنَّهَارِ**". قلتُ: بَلَى يَا رَسُولَ الله، قال:" **الْحَمْدُ لِلَّهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ مِلْءَ مَا خَلَقَ...**".[4]

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص609.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص456-457.

[3] شرح العقائد العضدية للكيلاني، ص17.

[4] مسند الإمام أحمد، أحمد، مسند الأنصار/حديث أبي أمامة الباهلي، 459/36: رقم الحديث22144. قال عنه الألباني رحمه الله: صحيح. انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني، ج157/6، صحيح الترغيب والترهيب، الألباني، ج254/2.

وهذه المراتب التي أثبتها أئمة السنة باستقرائهم لأدلة النقل، يُوافقهم عليها الأشاعرة، ويثبتوها بالعموم، دون أن يسردوها بترتيب مقصود كما فصَّل أئمة السنة تلك المراتب في مصنفاتهم.

وبهذا يتبين أن الإيجي رحمه الله يوافق أئمة السنة في إثبات مراتب القضاء والقدر، وأنواعه، ولكنَّه يخالفهم في مرتبة العلم والمشيئة والخلق، تبعاً لموقفه من أسماء الله عز وجل الحسنى، وصفاته العلى، وأفعاله سبحانه وتعالى، وأفعال عباده.

المطلب الثالث: موقفه من المسائل المتعلقة بالقضاء والقدر كالهداية، والإضلال، والطَّبْع، والختم، ومناقشته.

أولاً: الهداية والإضلال عند الإيجي.

1- موقف الإيجي من الهداية والضلال.

يعتقد الإيجي رحمه الله أن الهداية والإضلال من الله سبحانه وتعالى، فعند قوله تعالى:﴿ **مَن يَشَإِ اللَّـهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾[الأنعام:39]، قال الإيجي:" وهو من أوضح الدلائل على المعتزلة فإنه يدل على أن الهدى والضلالة من الله سبحانه".[1]

ويعرف الإيجي رحمه الله الهداية بأنها:" إحداث أسباب يدرك المهدي بها بغيته"[2]، ويقصد الإيجي رحمه الله بهذا التعريف هداية الإرشاد والدلالة، فإيجاد أسباب الهداية بمنزلة النجوم في السماء يُدرك السائر بها الطريق، فأسباب الهداية التي عناها الإيجي كإنزال الكتب، وإرسال الرسل؛ لإرشاد العباد إلى الغاية التي من أجلها خُلقوا، وتبين طريق الجنة لهم.[3]

ثم ذكر الإيجي رحمه الله النوع الثاني من أنواع الهداية، وهو هداية التوفيق، فعند تفسيره لقوله تعالى:﴿ **إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ** ﴾[القصص:56]، قال:" المنفي هنا هدايته للتوفيق، وهي نور يُقذف في القلب، وينشرح به الصدر".[4]

ويذكر الإيجي رحمه الله معنى الإضلال، فيقول:" ومعنى الإضلال على وجهين: أن يصيره ضالاً، وأن يجده كذلك، على الأول فهو إما عن الدين، أو عن طريق الجنة، والأول: عبارة عن تقبيح الدين في عينه، والثاني: عد التوفيق لما يُقرَّ به إليها، وحَمْلُه على الأول باطل بالإجماع".[5]

2- الرد على المخالفين.

وفي معرِض رده على من تأوَّل التوفيق والهداية، بالدعوة إلى الإيمان والطاعة، قال:" يُبطله- أي هذا التأويل- أمور: **الأول:** إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما، أي: في

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص609.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص313.

[3] المصدر السابق، ص313.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص468.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص312.

التوفيق والهداية، فبعضهم موفَّق مهدي وبعضهم ليس كذلك، والدعوة عامة لجميع الأمة لا اختلاف فيها فلا يصح تأوليهما بها، **الثاني:** الدعاء بهما نحو: اللهم اهدنا الصراط المستقيم، اللهم وفقنا لما تحب وترضى، والطلب إنما يكون لِمَا ليس بحاصل، والدعوة المذكورة حاصلة فلا يُتصور طلبها، واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه، **الثالث:** كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح، يُمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعواً، إذ لا يُمدح به أصلا فلا يصح حملهما على الدعوة"[1]

وأكثر الأشاعرة يفسرون التوفيق والهداية بأنها: خلق القدرة على الطاعة، وهذا بناء على موقفهم من أفعال العباد، فلما كان حقيقة قول علماء الأشاعرة في أفعال العباد يؤول إلى الجبر، ففسروا الهداية: بخلق القدرة على الطاعة؛ لأن العبد لا قدرة له على الطاعة إلا كسباً، والإيجي رحمه الله وإن كان يتفق مع علماء الأشاعرة بنفي قدرة العبد وتأثيره في الفعل، والقول بالكسب إلا أن تفسيره للهداية والتوفيق والإضلال موافق فيه لكلام أئمة السلف، ويخالف فيه علماء الأشاعرة، ولهذا يقول الجرجاني عند تعليقه على كلام الإيجي في الهداية والتوفيق:" فإن الشارح[2] الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حَمَلوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة، وهو مناسب للوضع اللغوي؛ لأن الموافقة إنما هي بالطاعة، وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل الموافقة".[3]

ومما يدلل على مخالفة الإيجي رحمه الله أصحابه في مسألة التوفيق والهداية، أنَّه فسَّر قوله تعالى:﴿ **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ** ﴾[فصلت:17]، قال الإيجي:" أي: أرشدناهم إلى سبيل الخير، أو ميزنا بينه وبين الشر، وذلك بنصب الحجج وإرسال

---

[1] شرح المواقف، الجرجاني، ج189/8، المواقف، الإيجي، ص321.

[2] كذا في الأصل: والصواب الشيخ الأشعري؛ فلا يستقيم أن يقال في هذا الموضع الشارح، لثلاثة أمور:

الأول: أن الإيجي رحمه الله لم يشرح كتابه المواقف.

الثاني: الإيجي رحمه الله يُخالف أصحابه في هذه المسألة.

الثالث: الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله وأكثر الأشاعرة، يفسرون الهداية والتوفيق بخلق القدرة على الطاعة، يقول الآمدي:" فالذى ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعرى، وأكثر الأئمة من أصحابه أن التوفيق: هو خلق القدرة على الطاعة". أبكار الأفكار، الآمدي، ج207/2.

[3] شرح المواقف، الجرجاني، ج188/8.

الرسل"[1]، بينما ذهب الجرجاني إلى تفسير تلك الآية بقوله:" إذ لا شبهة في امتناع حَمْلُه على خلق الهدى فيهم".[2]

وعليه فالإيجي رحمه الله يوافق أئمة السنة في الهداية والضلال، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله مبيناً المعتقد الذي جاء به الرسل، ونطقت به الكتب المنزلة، في باب الهداية الضلال، فيقول:" وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم، وكتبه المنزلة عليهم، على أنَّه سبحانه يُضل من يشاء، ويَهدي من يشاء، وأنَّه من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأنَّ الهُدى والإضلال بيده، لا بيد العبد، وأن العبد هو الضال أو المهتدي، فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره، والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه".[3]

ثانياً: الطبع والختم عند الإيجي.

يُفسر الإيجي قوله تعالى:﴿ **خَتَمَ اللَّـهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾[البقرة:7]، فيقول:" والختم كالكتم؛ لأن الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم كتم له لئلا يطلع عليه، وهو نهاية ما يفعله في إحرازه. والغشاوة: فِعَالة من غشاه إذا غطاه، كالعصابة لما يعصب ....، والختم على القلب من باب الاستعارة، وهو ذكر الشيء باسم غيره أو إثبات ما لغيره له؛ لأجل المبالغة في التشبيه ....، وجاز أن يكون مجازاً وهو استعمال اللفظ في معنى لم يوضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع ....، وقد وقع التعبير عن هذا المعنى بالطبع والرين والإغفال والإقسام ....؛ لأن هذه الأمور إنما أُسندت إلى الله لوقوعها بقدرته".[4]

يقول د. ضيف الرفاعي حفظه الله:" هذا التأويل لا يُوافق عليه المؤلف، وسار فيه تقليداً للزمخشري"[5]، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله راداً على من قال أنها استعارات:" ولا تُصغ إلى قول من يقول: إنَّ هذه مجازات واستعارات، فإنه قال بحسب مبلغه من العلم والفهم عن الله ورسوله، وكأن هذا القائل حقيقة القفل عنده أن يكون من حديد، والختم أن يكون بشمع أو طين ....، و فإن هذه الأمور إذا أُضيفت إلى محلها كانت بحسب تلك المحال، فنسبة قفل القلب إلى القلب كنسبة قفل الباب إليه، وكذلك الختم والطابع الذي عليه هو بالنسبة إليه كالختم والطابع الذي على الباب والصندوق، ونحوهما ....، بل هذه الأمور ألزم للقلب منها للبدن فلو قيل أنها

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص530.

[2] شرح المواقف، الجرجاني، ج189/2.

[3] شفاء العليل، ابن القيم، ج229/1.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص202–203.

[5] المصدر السابق، ص202.

حقيقة في ذلك مجاز في الأجسام المحسوسة، لكان مثل قول هؤلاء وأقوى منه وكلاهما باطل فالعمى في الحقيقة والبكم والموت والقفل للقلب ...، وعلى التقديرين فقد أثبت للقلب عمى حقيقة، وهكذا جميع ما نسب إليه".[1]

وبهذا يتبين أن الإيجي رحمه الله لم يوافق أئمة السنة في إثبات حقيقة الطبع والختم، يقول العلامة السعدي مفسرا قول الله عز وجل:﴿ **وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ** ﴾[الأعراف:100]:" أي: إذا نبههم الله فلم ينتبهوا، وذكرهم فلم يتذكروا، وهداهم بالآيات والعبر فلم يهتدوا، فإن الله تعالى يعاقبهم ويطبع على قلوبهم، فيعلوها الران والدنس، حتى يختم عليها، فلا يدخلها حق، ولا يصل إليها خير، ولا يسمعون ما ينفعهم، وإنما يسمعون ما به تقوم الحجة عليهم".[2]

---

[1] شفاء العليل، ابن القيم، ج1/292-293.

[2] تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص337.

المبحث الثاني: موقف الإيجي من أفعال الله عز وجل، وأفعال العباد وقدرتهم، والحكمة والتعليل، والتكليف بما لا يطاق، ومناقشته.

المطلب الأول: موقفه من أفعال الله عز وجل، ومناقشته.

إن مما أطبق عليه المتكلمون، وكلفوا أنفسهم عناء البحث فيه، واجتهد في إثباته المتقدمون والمتأخرون، قضية إثبات وجود الخالق، ومما لا شك فيه أن الإيمان بوجود الله تعالى من أصول الدين، وقد دل على وجوده سبحانه الفطر السليمة، ولكن الطرق التي سلكها المتكلمون مع كونها لا تخلو من حشو وإطالة، فإن لوازمها تؤول إلى تعطيل الخالق عن كماله اللائق به، ودليل الحدوث عندهم هو عمدة أدلتهم، وهذا الدليل الذي اعتمدوه وجعلوه أصلاً وبنوا عليه اعتقادهم في الاثبات والتنزيه والأفعال.

ولما ورد في الشرع اثبات أفعال الله عز وجل، لم يقفوا عند حدود إثباتها بل أعملوا عقولهم متسائلين كيف يكون سبحانه خالقاً رازقاً منذ الأزل ولم يوجد ثمة مخلوق معه سبحانه؟، فسارت بهم عقولهم حتى زعموا أن الله عز وجل لا يوصف بأنه فاعلاً منذ الأزل، بمعنى آخر هو أنه سبحانه كان معطلا عن الفعل في زمن من الأزمان حتى وُجدت المخلوقات، وحجتهم في ذلك أن من سوى الله حادث، ولو أثبتوا فاعلا منذ الأزل للزم إما أن تحل به الحوادث بناء على قاعدتهم: من قامت به الحوادث فهو حادث، أو يلزم قدم الحوادث لقيامه بذاته سبحانه فعاد كلامهم إلى قول الفلاسفة بقدم العالم وأزليته، ولهذا ابتدعوا قاعدة تنص على امتناع حوادث لا أول لها، ومنها تفرع تعطيل الصفات الاختيارية الفعلية.

والإيجي رحمه الله لم يُخالف علماء الكلام في هذا الباب، وقد نص على امتناع حوادث لا أول لها، وأن ما قامت به الحوادث فهو حادث، وهذا الدليل آل به إلى نفي قيام الأفعال الاختيارية الفعلية بذاته العلية جل وعلا، والذي ألجأ الإيجي إلى هذا القول هو دليل الحدوث؛ لأنه لو سلَّم بإمكان قدرة الله على الخلق أزلاً؛ لاستلزم صحة قول من قال بقِدم العالَم؛ لأن الله سبحانه متصف بالأزل، وما من زمن يفترض فيه خلق العالم، إلا وجاز أن يقع قبله خلق، ولهذا استدرك الإيجي على دليل الحوادث، وقال بامتناع حوادث لا أول لها، وقد دلل عليه ببرهان التطبيق أو القطع، الذي قال عنه الإيجي:" هو العمدة"[1]، فترتب على هذا الدليل منع التسلسل

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص90.

في المفعولات والآثار في الماضي دون المستقبل فراراً من القول بقدم العالم، ممَّا كان من أخطر لوازمه أن يكون الله جل وعلا لم يزل فاعلا بمشيئته واختياره وقدرته أزلاً.[1]

وبعد أن نص الإيجي على امتناع حوادث لا أول لها، وما ترتب عليه من منع التسلسل في الماضي مستدلا ببرهان التطبيق، من هنا نشأ القول بأن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق؛ لأن صفة الخلق الفعلية التي اتصف الله عز وجل بها لم تقم به أزلاً؛ لأن من قامت به الحوادث فهو حادث، فلا يُعقل أن يتصف بصفة الخلق ولا يوجد ثمة مخلوق، ولما خلق الله عز وجل الخلق اتصف بها، وعليه فصفة الخلق الفعلية هي بمعنى ما يخلقه الله عز وجل من الخلق، كما أشار الإيجي في أحد قوليه بذلك، يقول:" والمراد بالخلق إما المخلوق؛ لأن الدلالة على وجوده واتصافه بصفات الجلال والإلزام فيه ...، أو نفس الخلق؛ لأنه صفته، وهو لا يوصف بالمخلوقات".[2]

وعند التحقيق يتبين أن قوله:" والمراد بالخلق ... نفس الخلق؛ لأنه صفته وهو لا يوصف بالمخلوقات" صحيح لكنه لم يطبقه عملياً وبيان ذلك، أنه لم يُفرّق بين الخلق والمخلوق، ومن هنا نفى أن يكون العبد فاعلاً بإرادة ومشيئة ثم لزم من قوله الجبر.[3]

أما في باب الصفات الفعلية الاختيارية فقوله مشهور ومسطور فهو تبنى نفي أن يقوم بذاته العلية جل وعلا فعلا بإرادة ومشيئة وقدرة في الأزل، وامتناع اتصافه بالخلق ولا خلق؛ لامتناع حوادث لا أول لها، وأنَّ ما لا يخلو من الحادث فهو حادث.

ولهذا عند قوله تعالى: ﴿ **خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ** ﴾ [الملك:2]، قال الإيجي:" والخلق لا يُتَصوَّر إلا فيما له وجود-ولهذا قال- الخلق التقدير"[4]، وقد شرح العلامة الجرجاني تعريف الإيجي فقال:" والخلق لكونه بمعنى الإيجاد لا يتصور إلا فيما له وجود ...، الخلق ههنا معناه التقدير دون الإيجاد وتقدير الأمور العدمية جائز كتقدير الموجودات".[5]

وعليه فالإيجي لا يرى فرقا بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول، فصفة الفعل هو ما يفعله الله سبحانه، وصفة الخلق هو ما يخلقه عز وجل، ولهذا لما تكلم الإيجي عن أفعال العباد

---

[1] سبق الحديث عن دليل حدوث، ومناقشة الإيجي فيه، وبيان لوازمه، في المبحث الأول من الفصل الثاني.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص679.

[3] كما سيأتي في مناقشة الإيجي في الوجه الرابع، من موقفه من أفعال العباد ص297.

[4] المواقف، الإيجي، ص140.

[5] شرح المواقف، الجرجاني، ج299/5.

قال:" أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها"[1]، فنفى أن يكون للعبد أي قدرة أو اختيار قبل الفعل وأثنائه؛ لأن فعل العبد عنده حقيقة هو عين فعل الله سبحانه وتعالى؛ لأنه يفسر الخلق بمعنى المخلوق.

المناقشة:

1- التفريق بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول، هو ما عليه أئمة السلف، وجمهور العلماء كأصحاب أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وأحمد، فهم يثبتون صفة الفعل والخلق قائمة بالله عز وجل، والمخلوق والمفعول منفصل عنه سبحانه، كما دلت على ذلك أدلة السمع والعقل، فكل ما سوى الله عز وجل فهو مخلوق محدث كائن بعد أن كان عدماً، والله عز وجل قد انفرد بالقدم والأزلية.

يقول الإمام البخاري رحمه الله:" فالفعل صفته، والمفعول غيره"[2]، وقال رحمه الله:" التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة ...، ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق"[3]، وبهذا يُعلم أن السلف يثبتون الخالق سبحانه، ويثبتون صفة الخلق، ويثبتون قيام صفة الخلق بالله تعالى كغيرها من الصفات الفعلية، وحقيقة القول بعدم التفريق هو تعطيل الخالق عن فعله؛ لأن تفسير الفعل بالمفعول مستلزم لنفي الفعل، وإثبات أنه ليس هناك إلا المفعول، ومن هنا يعلم أن تفسير الإيجي للخلق بأنها ما يخلقه الله عز وجل، أو قوله بأن الخلق بمعنى المخلوق قول باطل؛ لأنه يقتضي نفي أفعاله سبحانه وتعالى.[4]

2- عدم التفريق بين أفعال الله ومفعولاته قد بناه الإيجي على نفي التسلسل في الآثار والمفعولات في الماضي، وقال:" التسلسل محال"[5]، وقد دلَّل عليه ببرهان التطبيق أو القطع، وهذا الدليل لا يسلم للإيجي به مطلقاً؛ لأنه يلزمه نفي التسلسل في المستقبل؛ لأن هذا الدليل يشمل الماضي والمستقبل، فكما أن التسلسل ينقطع في الماضي كذلك يلزم انقطاعه في

---

(1) المواقف، الإيجي، ص311.

(2) خلق أفعال العباد، البخاري، ج298/2.

(3) المصدر السابق، ج300/2.

(4) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج338/1، شفاء العليل، ابن القيم، ج204/1، شرح القصيدة النونية، هراس، ج159/1، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، صوفي، ج319/2-320.

(5) المواقف، الإيجي، ص90.

المستقبل، ثم إن دليل التطبيق إنما يكون بين المتماثلين وليس المتفاضلين، وقد تقدم مناقشة الإيجي في (برهان التطبيق).[1]

3- منع التسلسل في الماضي دون المستقبل ممتنع عقلاً وشرعاً، وكان له الأثر أن تسلط الفلاسفة على علماء الأشاعرة؛ إذ إن هذا يقتضي تعطيل الله عز وجل عن كماله اللائق به في الأزل، ولهذا كان الذي عليه عامة علماء السلف أن التسلسل في الآثار والمفعولات جائز، وعليه فالله عز وجل متصف بالفعل والخلق وسائر أفعال الربوبية منذ الأزل، ولا يقتضي قدم المفعولات، أو المخلوقات؛ لأن الأئمة يفرقون بين جنس الحوادث فهي قديمة، وآحادها وأفرادها التي هي حادثة.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" لو قدر تسلسل المفعولات كتسلسل الأفعال فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن، فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال، إذ كان كل منهما حادثاً بعد أن لم يكن، والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارناً للقديم الذي لم يزل"[2]، ومن هنا يتبين بطلان نفي الإيجي للتسلسل مطلقاً.

---

[1] انظر: الرسالة، ص142، 146- 147.

[2] درء التعارض، ابن تيمية، ج2/267، وانظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج1/147/148.

المطلب الثاني: موقفه من أفعال العباد وقدرتهم، ومناقشته.

لقد دلت الفطر السليمة، على أن الله عز وجل خالق كل شيء ولا يخرج عن خلقه وإرادته ومشيئته شيء، فكل شيء في ملكوته مربوب مخلوق مفتقر إليه سبحانه، ولم ينازع أحد في هذا، وهذا من تمام ربوبيته سبحانه، يقول سبحانه وتعالى:﴿ **إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّـهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّـهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** ﴾[الأعراف:54]، واستقر معتقد السلف بعد وفاة النبي ﷺ معتقدين لذلك حتى ظهرت القدرية، فأخرجت أفعال عباده من الملائكة والأنبياء والرسل ومن دونهم عن ربوبيته ومشيئته وتكوينه سبحانه وتعالى، وجعلوهم خالقين لها، ولا تعلق لهذه الأفعال بمشيئته سبحانه، ولا تدخل تحت خلقه وقدرته، حتى نبغت الجبرية فردوا بدعة القدرية ببدعة أخرى تقابلها، فزعموا أن العبد مجبور ومقهور على أفعاله، ولا تأثير له في وجودها، وليست واقعة بإرادته ومشيئته وقدرته واختياره، بل العبد كالريشة في مهب الريح تسوقها حيث شاءت[1]، والدافع لهذا القول هو زعمهم أن العبد لو كان له قدرة وتأثير في الفعل لكان مشاركا لله عز وجل في أخص صفاته وهو الاختراع والإحداث والتأثير، فأرادوا أن ينزهوا الله عز وجل عن نسبة القادرية والفاعلية إلى غيره من المخلوقات، فصار عندهم أن من أثبت قادراً مؤثراً غير الله عز وجل كأنه أثبت مع الله شريكاً، يقول العلّامة الشهرستاني رحمه الله:" صار أبو الحسن الأشعري رحمه الله إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين".[2]

ولهذا يُعد هذا الباب لب القضاء والقدر، وهو من أعظم الأبواب التي جرى فيها الخلاف وانقسم الناس فيها إلى طوائف، فذهبت المعتزلة إلى قول القدرية، والأشاعرة إلى قول الجبرية في هذا الباب، ولو وقفوا عند حدود فهم السلف لأبواب الاعتقاد لما وقع الخلاف، وتعددت الآراء، وظهرت الفرق، ولهذا يقول إمام أهل الشام الأوزاعي رحمه الله:" اصبِر نفسَكَ على السُّنة، وقِف حيثُ وقَفَ القوم، واسلُك سبيلَ سلفِك الصَّالح فإنَّه يسَعُك ما وسِعَهُم".[3]

---

[1] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج193/1-194، إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير، ص282-285.

[2] نهاية الأقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص86.

[3] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، اللالكائي، ج174/1، الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج112/1، تحريم النظر في كتب الكلام، ابن قدامة، ص46.

أولاً: موقف الإيجي من أفعال العباد.

والإيجي رحمه الله ذهب إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرة العبد أي تأثير فيها، فعنده أن فعل العبد مخلوق لله تعالى إحداثاً وتأثيراً، وكسبا للعبد، يقول الإيجي:" القدرة الحادثة على رأينا فإنها لا تؤثر وليست مبدأ لأثر وتسمى كسباً، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرته، وأنه واقع بقدرة الله ... لو أراد الله شيئاً وأراد العبد ضده، لزم إما وقوعهما، أو عدمهما، أو كون أحدهما عاجزا"[1]، ومن هنا يتبين أن الإيجي يرى أن العبد لا قدرة ولا استطاعة له قبل الفعل، وهذا الذي دفع الإيجي عند قوله تعالى:﴿ **قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** ﴾[الكهف:67] إلى القول بأن هذه الآية " دليل على أن الاستطاعة لا تحصل قبل الفعل؛ لأنه استبعد حصول الصبر ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لكانت القدرة حاصلة قبل حصول ذلك العلم، ولو كان كذلك لما وقع الاستبعاد؛ لأن القادر على الفعل لا يبعد إقدامه عليه"[2]، ويقول العلامة الجرجاني شارحاً موقف الإيجي:" المقصد الأول: في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ...، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري"[3]، بل هذا آخر ما استقر عليه الإمام أبي الحسن الأشعري كما أكَّد الإمام ابن القيم رحمه الله ذلك فقال:" والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها"[4]، وإلى هذا ذهب جمهور الأشاعرة إلى القول بأن قدرة العبد لا تأثير لها في وجود الفعل.[5]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص150.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص243.

[3] المواقف، الإيجي، ص311، شرح المواقف، الجرجاني، ج163/8، تحقيق التفسير(مخطوط)، الإيجي، ص177، 435، نسخة مصورة.

[4] شفاء العليل، ابن القيم، ج369/1.

[5] انظر: الإرشاد، الجويني، ص160، لمع الأدلة، الجويني، ص121، المحصل، الرازي، ص194، المطالب العالية، الرازي، ج9/9، أبكار الأفكار، الآمدي، ج400/2، تحفة المريد، الباجوري، ص111، شفاء العليل، ابن القيم، ج369/1.

ثانياً: الأدلة التي اعتمدها الإيجي في أفعال العباد.

1- دلالة الشرع .

ومما استدل به الإيجي على مذهبه في أفعال العباد، قوله تعالى:﴿ **وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ** ﴾[الأنفال:17]، قال:" لما كانت الكائنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء كان النفي على الحقيقة".[1]

2- دلالة العقل.

لم يكتف الإيجي رحمه الله بدلالة النقل، بل برهن على موقفه بدلالة العقل أيضاً، ومما استدل به:

أ- امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، وعليه فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما وهذا ممتنع لامتناع وقوع مؤثرين على مقدور واحد، أو عدمهما وهذا ممتنع أيضا، أو كون أحدهما عاجزاً.

ب- لو كان العبد موجداً لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها.

ت- إن العبد لو كان موجداً لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، وذلك الترجيح لا يكون منه وإلا لزم التسلسل.[2]

فيتضح أن الإيجي رحمه الله يرى أن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل إحداثاً وتأثيراً[3] بخلاف المعتزلة القائلون بأن العبد يخلق فعل نفسه بإرادة ومشيئة مستقلة عن مشيئة الله واختياره[4]، ولكنه غلا في رد بدعة القدرية والمعتزلة فنفى أن يكون للعبد أي تأثير، أو اختيار في فعله، وبنى موقفه وأكَّد كلامه بدلالة العقل والنقل، فعاد قوله حقيقة إلى معتقد الجبرية القائلون بأن العبد مجبور على فعله، بل هذا ما صرح به في تقريره لإثبات نفي التحسين والتقبيح العقليين، فقال:" العبد مجبور في أفعاله وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا

---

[1] تحقيق التفسير في تكثير التنوير (مخطوط)، الإيجي، ص182، نسخة مصورة.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص150، 151، 312، وهذه الدلائل نص عليها بتمامها العلامة فخر الدين الرازي قبله في المحصل، ص194-195.

[3] تحقيق التفسير في تكثير التنوير (مخطوط)، الإيجي، ص262، نسخة مصورة.

[4] يقول القاضي عبد الجبار :" فصل في خلق الأفعال: الغرض به الكلام في أن أفعال العباد من قيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه". شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص323-324.

قبح اتفاقاً، بيانه أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقياً، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد وإلا تسلسل ووجب الفعل عنده وإلا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطرارياً، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا".[1]

ومع هذا التقرير الذي أثبت فيه الإيجي بجلاء أنَّ العبد مجبور مقهور على أفعاله، إلا أنَّه ظنَّ رحمه الله أنه اتخذ موقفا مغايراً، وسلك مسلكاً وسطاً بين القدرية والجبرية تبعاً لأصحابه المتقدمين فقال بالكسب، وذهب إلى إثباته نقلاً، هذا مع اعتقاده بظنية دلالات أدلة النقل.

وقد بيَّن الإيجي رحمه الله في معرض ردّه على المعتزلة معنى الكسب، فقال:" ومذهب الحق في معنى الكسب: أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثيرها فيه؛ بل القدرة والمقدور حصلا بفعل الله تعالى كالعلم والعلوم، لكن الشيء الذي حصل بفعل الله تعالى هو متعلق القدرة الحادثة وهو الكسب"[2]، وقال:" الكسب هو أن يخلق الله القدرة الحادثة"[3]، وعند قوله تعالى: ﴿ **الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ۚ إِنَّ اللَّـهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ** ﴾[غافر:17] قال الإيجي:" فلا يجزى كل نفس إلا بجزاء ما كسبت في الدنيا، وفيه إثبات الكسب للإنسان".[4]

وهذا يدل على أن الإيجي يرى أن الكسب هو مجرد وقوع الفعل من الإنسان على وجه المجاز دون أي تأثير منه في الفعل، والفاعل الحقيقي هو الله عز وجل، بينما قد ذهب كثير من أصحاب الإيجي إلى أن أفعال العباد واقعة بالقدرتين الإلهية والإنسانية[5]، وقول الإيجي:" الشيء الذي حصل بفعل الله تعالى هو متعلق القدرة الحادثة" هو تفسير للكسب، بمعنى أن الإنسان في أثناء فعله للفعل يكون مستطيعاً نتيجة للكسب، وفي حال عدم الفعل لا يكون مستطيعاً، بمعنى آخر الكسب وعند التحقيق والتأمل في هذا الكلام يتبين أنه لا فرق بين قول الإيجي وبين قول الجبرية، ولهذا أظهر العلامة سعد الدين التفتازاني حقيقة قول الأشاعرة بالكسب، وما آل إليه من معنى، فقال:" الإنسان مضطر في صورة مختار".[6]

---

(1) المواقف، الإيجي، ص324.

(2) تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص619.

(3) المواقف، الإيجي، ص151.

(4) تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص481.

(5) انظر: في علم الكلام، صبحي، ج368/2.

(6) شرح المقاصد، التفتازاني، ج263/4.

ولهذا لم يجد الإيجي رحمه الله إلا أن يُصرّح بأن القول بالكسب عاد إلى قول الجبرية؛ لأنه لم يتضح عنده ولا عند غيره معنى واضحاً يضبط حقيقة الكسب، فقال:" والجبرية: متوسطة تثبت كسباً كالأشعرية، وخالصة لا تثبته كالجهمية".[1]

ومناقشة الإيجي في موقفه من أفعال العباد.

ويرد عليه بما يلي:

1- إن المتأمل في دلالة النقل يتبين له أن الله عز وجل جعل للعبد قدرة واختياراً ومشيئة، ولكن من تمام ربوبيته سبحانه أنَّه جعل مشيئة العبد واختياره لا يخرج عن عموم ملكه وسلطانه، فلا يوجد في الكون قادر مستقل بالإيجاد والتأثير إلا وفق تدبير الله وحكمته واختياره، والله سبحانه قد أعطى للإنسان مشيئة واختياراً، فخيَّرهم سبحانه بين الهداية والضلال، والكفر والإيمان، قال تعالى:﴿ **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ**﴾[يونس:108]، وقال تعالى:﴿ **وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[الكهف:29]، فكيف يخيرهم سبحانه بين الهداية والضلال، والكفر والإيمان، ثم يقال بعد ذلك ليس للعبد أي قدرة أو تأثير، ومن هنا يُعلم منشأ ضلال القدرية المعتزلة القائلون بفصل مشيئته سبحانه عن خلقه، ومثلهم الجبرية الذين سلبوا مشيئة العبد واختياره، أنهم نظروا للآيات باعتبار واحد، فنظرت الجبرية إلى الآيات الدالة على اعتبار أن الإنسان مسيَّر من عموم خلق الله تعالى للأشياء، ونظرت القدرية إلى الآيات الدالة على اعتبار أن الإنسان مخيَّر من عموم مشيئة العبد واختياره، ولهذا جمع الله عز وجل بين الاعتبارين، فقال تعالى:﴿ **لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۞ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّـهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[التكوير:28-29]، ففي أول آية جعل سبحانه للعبد مشيئة بها يستقيم ويهتدي، وهذا باعتبار كونه مخيراً، والثانية جعل مشيئة العباد تابعة لمشيئته سبحانه باعتبار كونه مسيراً، ولا يعني ذلك عدم وجود اختيار حر لدى الانسان، بمعنى أن مشيئة الله عز وجل واختياره لا تجبر العبد على الفعل، وإن كان فعل الانسان لا يتم إلا بمشيئة الله النافذة، وبمعنى آخر أفعال العباد تضاف إلى الله خلقا وتقديرا، وتضاف إلينا مباشرةً وكسباً، ولذلك كان لابد من التفصيل ببحث العلاقة بين الإرادة الإلهية سواء كانت كونية أو شرعية وبين الإرادة الإنسانية.[2]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص428.

[2] انظر: الرسالة الواضحة، ابن الحنبلي ص375، شرح العقيدة السفارينية، ابن عثيمين، ص328، أفعال العباد بين الجبر والاختيار، بخيت، ص84.

2- إن المعلوم من معتقد السلف وأئمة السنة أن العبد مخلوق لله روحه وجسمه وأفعاله وصفاته وأحواله، وخُلِقَ على صفة يتمكن بها من الإحداث بإرادته وأفعاله، وتلك الصفة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه وخلقه، وهو الفاعل حقيقة، وله قدرة حقيقية في فعله، وقبل الفعل، وقدرته مؤثرة في المقدور، وبذلك أمره الله عز وجل بما هو متمكن من إحداثه، ونهاه عما هو متمكن من تركه، بل وبذلك أقام عليه الحجة، ورتَّب على فعله وتركه الثواب والعقاب، فالله عز وجل أعطى عبده مشيئة واختيار وعرفه بما ينفعه ويضره، وأخبر أنَّ من عباده مؤمن وكافر، وأنَّهم يعملون ويصنعون، ويتقون ويفسقون، وهذا كله دليل على إثبات أن للعبد مشيئة وقدرة مؤثرة في الفعل وبها يُحاسب ويُجازى[1]، ولهذا قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" فإن الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة ... وسط في باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبهة، وهم وسط في باب أفعال الله تعالى بين القدرية والجبرية".[2]

3-كل عاقل يجد من نفسه وقوع الفعل بقدرته وإرادته عند الفعل وقبله، وهو المؤثر في فعله بما خلق الله عز وجل فيه من الإرادة والمشيئة والإعانة والتمكين، والله عز وجل قد فطر الناس على ذم فاعل الاساءة، ومدح فاعل الإحسان، وهذا دليل على أنهم مفطورون على العلم بأنه فاعل، ولو كان بين يدي الإنسان طريقان أحدهما ينتهي به إلى بلد كلها فوضى وقتل ونهب وانتهاك للأعراض، والأخرى ينتهي به إلى بلد كلها أمن وانتظام ورغد من العيش واحترام للأعراض والأنفس، فإن الإنسان العاقل بإرادته واختياره سيسلك الطريق الثانية دون إكراه، وكذلك لو اعتُدي على إنسان فضُرب فأُخذ مالُه ورفع أمره للقاضي، فاحتج الخصم بأنه لا قدرة له ولا تأثير في فعله، لما قَبِلَ القاضي أو أي عاقل كلامه، ولهذا كان من لوازم قول الإيجي بأن الفاعل هو الله حقيقة، ولا قدرة للعبد ولا تأثير في فعله، أن تُعطى أقوى الذرائع والحجج لكل كافر ومشرك وفاسق بالاحتجاج بالقدر، فحينها تُترك الواجبات، وتُرتكب المحرمات، ولا يُؤخذ لمظلوم حقه من ظالمه، ولفَعَلَ كل أحد ما يشتهيه من غير مُعارض يُعارضه، ولما أُتِيَ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بسارق، فاحتج عليه بالقدر، فقال: ما سرقتُ إلا بقدر الله، فرد عليه عمر رضي الله عنه: نعم، ونحن لا نقطعك إلَّا بقدر الله، ولهذا كان القول بنفي

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج110/3، شفاء العليل، ابن القيم، ج407/1، الكواكب الدرية، ابن مانع، ص139، شرح القصيدة النونية، هراس، ج406/1.

[2] العقيدة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج141/3.

قدرة العبد باطل شرعا وعقلاً، ولهذا كان القول بنفي أن يكون للعبد أي إرادة واختيار ومشيئة باطل شرعاً وعقلاً ويقدح في البديهيات التي يسلم بها كل عاقل.[1]

4- منشأ الاضطراب عند الإيجي رحمه الله في هذا الباب راجع إلى دليل الحدوث، الذي استدل به على وجود الله عز وجل، وبيان ذلك أن الإيجي لما استدل بدليل الحدوث وأن العالم حادث، وأن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث، ثم التزم على إثره منع التسلسل في الماضي وإلا يلزم منه قدم الحوادث، فأوصله ذلك إلى نفي الصفات الفعلية؛ لاعتقاده أن الصفات الفعلية لو قامت به لحلت به الحوادث؛ لأن ما لا يخلو من الحادث فهو حادث، فترتب عليه القول بأن الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول، لأن الله عز وجل معطل عن الفعل في الأزل بناء على قوله بمنع التسلسل في الماضي[2]، فلما خلق الله عز وجل المخلوقات اتصف بالخلق، فصفة الخلق هو ما يخلقه من الخلق، فكيف يوصف بأنه خالق ولا يوجد خلق؟، ولهذا لما جاء إلى مسألة أفعال العباد، أجرى نفس القاعدة بأن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، فقال بأن ما يقع من العباد من أفعال هي عينها فعل الله تعالى على الحقيقة، فالفاعل الحقيقي لأفعال العباد هو الله عز وجل، والصحيح أن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله عز وجل ومفعول له وليس هو فعله سبحانه، ففرق بين الفعل والمفعول.[3]

5- قول الإيجي بأن الإنسان ليس له قدرة أو تأثير في الفعل مردود شرعاً وعقلاً؛ لأن الاستطاعة والقدرة على الفعل هي مناط التكليف، ومن استقرأ أدلة النقل يتبين له أن أحكام الشرع كلها مبنية على استطاعة العبد وقدرته، ولهذا نصَّ علماء الأصول على أن من قواعد الشرع الكلية « لا واجب مع عجز »، وتلك القاعدة أفادت أن جميع الشروط والواجبات والأركان مقيدة بحال القدرة والاستطاعة، أما في حال العجز وعدم القدرة فتسقط عن المكلف[4]، وحقيقة نفي تأثير قدرة العبد على الفعل يؤول إلى العجز، وهذا ما أقر به الجرجاني شارح مواقف الإيجي يقول:" بل الله تعالى أقدر عليه[على الفعل] من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير

---

[1] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج2/457-458، التحفة المهدية، آل مهدي، ص427، شرح القصيدة النونية، هراس، ج1/407، شرح العقيدة التدمرية، ابن عثيمين، ص480،.شرح الأصول الثلاثة، ابن عثيمين، ص104-105

[2] كما سبق تفصيله ص146-147، 187، 292-293.

[3] انظر: القضاء والقدر، البيهقي. ص80، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج5/119، شرح الطحاوية، ابن أبي العز، ص610، الدرة البهية شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدرية، السعدي، ص70، دعاوى المناوئين لشيخ الاسلام ابن تيمية، الغصن، ص248، حقيقة التوحيد، السلمي، ص242.

[4] انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، ج3/227، القواعد الفقهية، جمعة، ص308-309.

قدرة العبد فيه، ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية، نعم يثبت فيه نوع عجز "[1]، ولذلك كان الصحيح هو ما عليه أئمة السنة أن الاستطاعة مقارنة للفعل ومتقدمة عليه[2]، وعليه كيف يجب على العبد فعل ما أُمر به، وترك ما نُهي عنه، بل ويترتب على امتثاله الثواب والعقاب ولم يكن للعبد فيه أي قدرة أو تأثير في إحداثه؟، بل كيف يُكلَّف الإنسان بما ليس له قدرة عليه أو تأثير في وجوده؟.

6- مفهوم مصطلح الكسب عند الإيجي، والوقوف على حقيقته قد تنازع فيه علماء الأشاعرة نزاعاً شديداً[3]، بل الإيجي نفسه لما وصف الكسب بأنه صفة متعلقة بالمقدور بلا تأثير، يستلزم منه نفي حقيقته، ولكن الإيجي وعلماء الأشاعرة لمَّا أرادوا التوسط بين القدرية والجبرية نسبوا للعبد اسم الفعل وسموه كسباً، دون أدنى تأثير على الحقيقة، بل هو مجرد اسم فقط، وحقيقة الكسب نظرية فلسفية عجز الأشاعرة عن فهمها فضلا عن إفهامها لغيرهم، ولهذا عد أئمة السلف رحمهم الله الكسب من عجائب علم الكلام، ونصوا على أن هذا القول فتح الباب على الأشعرية بالسخرية من قبل خصومهم من المعتزلة وغيرهم؛ لأن القول لا حقيقة له عند العقلاء[4]، ولهذا قال الإمام ابن القيم رحمه الله:" وكسب الجبرية لفظ لا معنى له، ولا حاصل تحته"[5]، لهذا لم يجد فخر الدين الرازي مفراً من الإقرار بأن الكسب اسم بلا مسمى، فقال:" وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مُسمَّى"[6]، فإذا كان أحد كبار علماء الأشاعرة يُصرح بأن الكسب اسم بلا مسمى، فلا فرق إذاً بين قول الإيجي:" الكسب هو أن يخلق الله القدرة الحادثة"[7]، وقول الجبرية؛ لأنهم يتفقون على أصل واحد وهو أن الفاعل الحقيقي هو الله عز وجل، ولا أثر لقدرة العبد في الفعل، فعاد قوله إلى أصل مذهب الجبرية، ومن جميل ما قال شيخ الاسلام ابن تيمية:" وهذا غلب على المتفلسفة، والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة،

---

[1] شرح المواقف، الجرجاني، ج74/8.

[2] أفعال العباد بين الجبر والاختيار، بخيت، ص99.

[3] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج369/1، عقائد الأشاعرة، باحو، ص267-269، حقيقة التوحيد، السلمي، ص242.

[4] انظر: القضاء والقدر، البيهقي، ص79، درء التعارض، ابن تيمية، ج444/3، منهاج السنة، ابن تيمية، ج459/1.

[5] شفاء العليل، ابن القيم، ج367/1.

[6] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ص199.

[7] المواقف، الإيجي، ص151.

تجدهم دائماً يتناقضون، فيحتجون بالمحجة التي يزعمون أنها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يُعلم به فساد هذه الحجة".[1]

7- استدلال الإيجي بقوله تعالى:﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ رَمَىٰ** ﴾ [الأنفال:17] على نفي وقوع الفعل من النبي ﷺ حقيقة ليس بصواب؛ لأن المراد بنفي الرمي عن النبي ﷺ أي نفي إيصال المرمي إلى وجوه المشركين؛ لأن مقدور النبي ﷺ الرمي وهو سبب، فكان من الله الإصابة والتسديد، ومن رسول الله ﷺ الحذف والإرسال، فأثبت الله له الحذف بقوله:﴿ **إِذْ رَمَيْتَ**﴾ ونفى عنه إيصال المحذوف بقوله: ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ** ﴾، وهذه من المعجزات التي أيد الله عز وجل بها نبيه يوم بدر، فالنبي ﷺ في غزوة بدر بأخذ حفنة من التراب فرماها في وجوه المشركين، فأوصلها الله عز وجل إلى وجوههم، وما بقي منهم أحد إلا وقد أصاب وجهه منها.[2]

8- قول الإيجي بامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد[3]، ليس بصواب وهو نفس شبهة القدرية في نفي خلق الله عز وجل لأفعال العباد، فالإيجي أيضا قرر ذلك بناء على مذهبه الموافق لمذهب الجبرية، فقولهم بنفي اجتماع مفعول بين فاعلين، أو مقدور بين قادرين استدلت به القدرية على أن الأفعال التي يقدر عليها العباد فإضافتها إليهم تنفي إضافتها إلى الله عز وجل؛ لامتناع اجتماع مقدور بين قادرين، وكذلك الإيجي استدل بذلك على أن عموم خلق لله عز وجل يمنع من إسناد الفعل إلى قدرة العبد؛ لامتناع وقوع مقدور بين قادرين، ويلزم من قول الإيجي أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها وأن فعل العبد هو عين فعل الله عز وجل وكفى بهذا اللازم فتحاً لباب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ولهذا لما استحكم مذهب الجبر في قلب رجل رأى رجلاً يفجر بامرأته، فبادر إليه فهرب، فأقبل يضرب امرأته وهي تحتج عليه بالقدر، فقال: يا عدوة الله أتزنين وتعتذرين بمثل هذا؟ فقالت: أو تركت السنة وأخذت بمذهب ابن عباس، فتنبه ورمى السوط من يده واعتذر قائلاً: لولاك لضللت[4]، ولهذا كان الصحيح الذي عليه أئمة السنة أن إضافة الفعل إلى الله عز وجل خلقا ومشيئة، وإضافتها إلى العبد فعلاً وإحداثاً وكسباً.[5]

---

[1] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج326/1.

[2] انظر: جامع البيان، الطبري، ج442/13، شفاء العليل، ابن القيم، ج217/1، تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص360.

[3] انظر: المواقف، الإيجي، ص312.

[4] انظر: طريق الهجرتين، ابن القيم، ص84، معارج القبول، الحكمي، ج286/2.

[5] الكسب عند أئمة السنة: "هو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضرر، كما قال تعالى:﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾[البقرة:286]". شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص611.

ومنشأ الانحراف في هذا الباب عدم ضبط العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية فعارضت القدرية أدلة الاختيار باعتبار أنها أصل بأدلة الجبر، وعارض الايجي رحمه الله أدلة الجبر باعتبار أنها أصل أدلة الاختيار، فقال:" هذه الآيات معارَضَة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره"[1]، فدفعه ذلك إلى رد كل دليل استدل به أئمة السنة على إثبات أن للعبد قدرة واختيار وتأثير في فعله ردها إلى مشيئة الله وقدرته وحده، وسلب قدرة العبد ومشيئته واختياره، ولهذا عند قوله تعالى:﴿ **وَمَا تَشَاءُونَ** ﴾ [التكوير:29]، قال:" أي لا قدرة لكم على الاستقامة"[2]، ولهذا كان أئمة السنة هم الوسط في هذا الباب بين القدرية والجبرية بإعمالهم جميع النصوص.[3]

9- قول الإيجي: لو كان العبد موجداً لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها[4]، ليس بصحيح، فما الدليل على هذا الإيجاب، ثم هذا القول يستلزم قياس سعة علم الخالق بعلم المخلوق القاصر، فاللازم باطل فيبطل الملزوم، وقوله مبني على المماثلة لخلق الله للفعل، وفعل العبد له، وهذا باطل؛ لأن خلق الله سبحانه للشيء يستلزم أن يحيط علما بجزئياته وتفاصيله، لأن الخالق يخلق بالإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم، ومن هنا تنقطع المماثلة، ويبطل قياس صفات العبد على صفات الرب جل وعلا.

ثم لا يمكن أن يتصور العبد كل ما يصدر عنه، فإن ما يصدر من العبد من أفعال تنقسم إلى أقسام متعددة بحسب قدرة العبد وعلمه ودواعيه وإرادته، فالإنسان يشعر بأفعاله ويتصورها بالجملة، أما التفصيل فلا يمكنه[5]، ولهذا يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" كل فاعل من الآدميين لا يحيط علماً بتفاصيل أفعاله، لكنه يشعر بها من حيث الجملة، ولهذا كان العبد لا يريد شيئاً إلا بعد شعوره به، فهو يتصور المراد تصوراً مجملاً، وإن لم يكن مفصلاً، وهذا مما علم به الناس أن الفاعل المريد لا بد أن يتصور المراد، وإن لم تكن إرادتهم مثل إرادة الرب، ولا علمهم كعلمه، كما أنهم يعلمون أن العبد فاعل لأفعاله وإن لم يكن خالقاً لها".[6]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص316.

[2] تحقيق التفسير في تكثير التنوير (مخطوط)، الإيجي، ص544، نسخة مصورة.

[3] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج205/1، شرح العقيدة السفارينية، ابن عثيمين، ص325.

[4] انظر: المواقف، الإيجي، ص312.

[5] انظر: درء التعارض، ابن تيمية، 114، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج234/16، شفاء العليل، ج431/1، 434.

[6] درء التعارض، ابن تيمية، ج115/10.

10- قول الإيجي: إن العبد لو كان موجداً لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، وذلك الترجيح لا يكون منه وإلا لزم التسلسل[1]، وكذلك قوله: الدليل على أنه لو كان فعل العبد بقدرته، وأنه واقع بقدرة الله، ولو أراد الله شيئاً وأراد العبد ضده، لزم إما وقوعهما، أو عدمهما، أو كون أحدهما عاجزا، مردود؛ لأن كلا القولين ناشئان عن عدم التفريق بين الإرادة الإنسانية والإلهية، فقدرة العبد وإرادته ودواعيه جزء من أجزاء السبب الذي يجب به الفعل، وقدرة العبد ودواعيه ليست مستقلة عن مشيئة الله عز وجل، ومن زعم أن العبد مستقل بالفعل فقد خرج عن موجب العقل والشرع، ومن زعم أنه لا أثر للعبد في الفعل فقد كابر العقل والحس، والله عز وجل قد أعطى للعبد اختيارا ومشيئة بما أودع فيه من الإرادة والقدرة دل عليه قوله تعالى:﴿ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ﴾[الإنسان:3]، وقوله تعالى:﴿ **وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ** ﴾[البلد:10]، ثم يُقال ما المانع أن يكون المرجح على الفعل أو الترك من فعل العبد وقدرته ودواعيه التي خلقها الله عز وجل في العبد ولا يلزم حينئذ التسلسل، وما المانع أيضا أن يكون المرجح فعل الله تعالى باعتبار جَعْلُه سبحانه المرجح اختيار العبد بما أنشأه فيه من إرادة ومشيئته وحينئذ لا يلزم الجبر، ومعلوم أن اختيار العبد والداعي على ترجيحه للفعل أو الترك مخلوق لله في العبد، فبهذا الاعتبار يكون المرجح فعل العبد الذي خلقه الله عز وجل وجعله سببا في الترجيح، فيكون الترجيح من جهة العبد باعتبار قدرته واختياره ودواعيه التي خلقها الله عز وجل فيه، أو أن يكون الترجيح من جهة الحق جل وعلا باعتبار أنه خلق فعل العبد ودواعيه وإرادته، وعليه فيبطل دعوى الإيجي للتسلسل إذا كان المرجح إرادة العبد؛ لأن إرادة العبد واختياره إنما تابع لمشيئة الله واختياره.[2]

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص312.

[2] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج420/1-422، 438-439.

المطلب الثالث: موقف الإيجي الحكمة والتعليل في أفعال الله عز وجل، ومناقشته.

لقد استقر في العقول الصحيحة، والفِطَر السليمة، أن الله عز وجل حكيم، فلا يفعل شيئاً، ولا يأمر بأمرٍ، ولا يقضي بقضاءٍ، ولا ينهى عن نهيٍ إلا لحكمة بالغة، ومصلحة باهرة، مصداق قوله جل وعلا:﴿ **حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ**﴾[القمر:5]، وهذا عين الكمال، ومنتهى الجلال، ولو لم تكن أفعاله سبحانه لحكمة؛ لكانت عبثاً ونقصاً يتنزَّه الله عز وجل عنه، ولهذا ردَّ سبحانه على المشركين لما نسبوا إليه شيئا من هذا النقص، فقال جل وعلا:﴿ **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾[المؤمنون:115]، فنزَّه سبحانه ذاته العلية عن العبث، وعن كل ما لا يليق بكماله، وجلاله، ولهذا كان خَتْمُ الآية بقوله سبحانه:﴿ **فَتَعَالَى اللَّـهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ**﴾[المؤمنون:116]، هو عين الحكمة.

وهذا الباب من أعظم أبواب القضاء والقدر؛ لتعلقه بصفات الله عز وجل وأسمائه، وأفعاله، وأحكامه، وهي داخلة في خلقه وأمره، وكل شيء في الوجود، والشرائع كلها بما تضمنته من أمر ونهي، ووعد ووعيد، متعلقة بالحكمة، فهل أَمَرَ ونَهى إلا لحكمة؟، وهل خَلَقَ وَوَعَدَ إلا لعلة اقتضت ذلك؟، ولهذا كانت مسألة غايات أفعال الله، والوقوف على منتهى حكمته في أفعاله، من أجلّ مسائل التوحيد، ومن أكثر المسائل التي خاض فيها الناس، وأكثرها تشعُّباً وشُبَهاً؛ لأنها راجعة إلى معتقد كل فرقة في باب الأسماء والصفات.[1]

وعلماء الأشاعرة قد أجمعوا على أن الله عز وجل لا يفعل لغرض من الأغراض، وليس هناك باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال، أو حكم من الأحكام الشرعية؛ لاعتقادهم أن اثبات العلة لأفعاله التي هي من لوازم إثبات الحكمة وأجلّ مقتضياتها[2] نقص في حق الله عز وجل[3]، يقول الآمدي:" مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج81/8، منهاج السنة، ابن تيمية، ج39/3، مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج42/2.

[2] ولهذا يُعرّف علماء الأصول العلة بأنها:" الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، وهي مصلحة يُطلب به جلبها أو تكميلها، ومفسدة يُطلب درؤها و تقليها". أصول الفقه، الخضري، ص298.

[3] انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناضر، الشنقيطي، ص59، عقائد الأشاعرة، باحو، ص290، الحكمة والتعليل في أفعال الله، الشهري، ج195/1.

لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان وهما بالنسبة إليه سيان، ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين، وجهابذة الحكماء المتقدمين".[1]

أولاً: موقف الإيجي من الحكمة والتعليل، ومناقشته.

والإيجي رحمه الله قرَّر ما نصَّ عليه متقدمو الأشاعرة ولم يخالفهم في هذه المسألة، فيقول:" له الخلق والأمر، يفعل ما يشاء، ويحكُم ما يريد، لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل"[2]، ويقول أيضاً:" فعله سبحانه وتعالى لا يُعلَّل بالغرض"[3]، وقال أيضاً:" المقصد الثامن في أن أفعاله تعالى ليست معلَّلة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين".[4]

ولما كان من المتقرر أن نفي التعليل عن أفعاله سبحانه يستلزم نسبة السفه والعبث إلى أفعاله جل وعلا، دفع الإيجي ذلك اللَّازم الخطير إلى الإقرار بأن الله لا يفعل إلا ما تقتضيه حكمته، بلا علة تبعث على الفعل، كقوله:" الحكيم: الذي لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة"[5]، فيُلاحظ أنه دفع نسبة السفه إليه سبحانه بإثبات الحكمة، ولكن عند التحقيق في كلام المتكلمين يتبين أن هذه الحكمة لا تَحمِل على الفعل، بمعنى أن حكمة الله عز وجل مترتبة على طريق الاتفاق لا القصد[6]، وإلَّا لافتقر سبحانه وتعالى إلى تلك الحكمة وكان ناقصاً بها، وهذا تماماً ما صرح به فخر الدين الرازي فقال:" الله تعالى لم يفعل فعلاً خالياً عن حكمة ...، [ولكن الله عز وجل] فَعَلَ الفعل ولزمته الحكمة لا بحيث تحمله تلك الحكمة على الفعل"[7]، وأصرح من ذلك يقول:" إنه تعالى ... يؤيد أهل الإيمان حتى صاروا عالين على الكفار، وذلك على وفق الحكمة لا للحاجة إليه إذ هو غني على الإطلاق، ومنزه عما يخطر ببال الجهلة في الآفاق"[8]، وكذلك دفع الرازي لازم نفي التعليل عن أفعال الله عز وجل ونسبة السفه والعبث إليه، بأمر آخر، فقال:" سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على أن أفعاله منزَّهة عن أن تكون موصوفة

---

[1] غاية المرام، الآمدي، ص224.

[2] المواقف، الإيجي، ص2.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص198.

[4] المواقف، الإيجي، ص331.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص599.

[6] انظر: موقف الرازي من القضاء والقدر، إمام، ص574.

[7] التفسير الكبير، الرازي، ج144/25.

[8] المصدر السابق، ج537/30.

بكونها عبثا ولعبا وباطلا، ونحن نقول بموجبه، وإن أفعال الله كلها حكمة وصواب، لأنه تعالى لا يتصرف إلا في مُلكِه ومِلكِه، فكان حكمه صوابا على الإطلاق".[1]

وقريب من قول الرازي قول الإيجي فيقول:" عادة الملوك والجبابرة أن لا يُعترض عليهم في أفعالهم، فكيف خالق الخلق ورب الأرباب الذي لا يفعل إلا بالحكمة البالغة، وأيضاً لا يجوز أن يكون فعله تعالى معللا بغرض؛ لأنه إن كان صفة نقص فهي محال، وإن كان صفة كمال لزم الاستكمال، وهو على الله محال".[2]

فالحجة التي دفع الإيجي ومن قبله الرازي لازم نفي التعليل عن أفعال الخالق جل وعلا، هو أن المَلِك لا يتصرف في ملكه إلا بحكمة، وإن كانت بغير علة؛ لأنه يتصرف في ملكه لا في ملك غيره.

ومناقشتُه بما يلي:

1- لقد قامت الأدلَّة النَّقلية على مشروعية تعليل أفعاله سبحانه بالحكمة، وأساليب القرآن في إثبات حكمته سبحانه وتعليل أفعاله متنوعة، كالتصريح بإثبات اسم الحكيم وإثبات ما تضمنه من صفة الحكمة الدالة على كماله بذاته وأفعاله، كما أنه سبحانه بعد أن ذكر جملة من أفعاله أطلق عليها وصف الحكمة، كقوله سبحانه:﴿ **حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ**﴾[القمر:5]، وكذلك إثبات العلة في أفعاله بلام التعليل، ومعلوم أن القرآن مليء بلام التعليل، وأدواته كأداة: كي، كقوله تعالى:﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[الذاريات: 56]، وقوله تعالى:﴿ **لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ**﴾[آل عمران: 153]، وكذلك إخباره سبحانه عن الحِكَم والغايات التي جعلها الله تعالى في أفعاله، كقوله تعالى:﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا** ﴾[الروم:21]، وكذلك إخباره سبحانه عن صدور الخلق والأمر عن حكمة وعلم، كقوله تعالى:﴿ **وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾[النمل:6]، وغيرها[3]، وعليه فإثبات العلة في أفعاله هو عين الكمال، ونفيها عنه سبحانه يقتضي ألا يفعل لحكمة وعلة، فيقع في أفعاله العبث وقد نزه سبحانه نفسه عن ذلك، ولهذا يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" فارتباط الخلق بقدرته التامة يقتضى أن لا يخرج موجود عن قدرته، وارتباطه بعلمه التام يقتضى إحاطته به

---

[1] التفسير الكبير، الرازي، ج463/9.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص453.

[3] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج537/2، الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى عند أهل السنة والجماعة، الشهري ، ص320.

وتقدمه عليه، وارتباطه بحكمته يقتضى وقوعه على أكمل الوجوه وأحسنها واشتماله على الغاية المحمودة المطلوبة للرب ...، ولهذا كان الحكيم من أسمائه الحسنى، والحكمة من صفاته العلى، والشريعة الصادرة عن أمره مبناها على الحكمة".[1]

2- دلَّت الأدلة العقلية، والفطرة، والحسّية، وإجماع السلف على إثبات العلة لأفعاله سبحانه وتعالى، والتي هي من مقتضيات حكمته سبحانه وتعالى، ونفيها عبثاً لا يليق بذاته سبحانه المتصفة بالحكمة، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" إثبات الحكمة كمال- كما تقدم تقريره- ونفيه نقص، والأمة مُجمعة على انتفاء النقص عن الله، بل العلم بانتفائه عن الله تعالى من أعلى العلوم الضرورية المستقرة في فطر الخلق، فلو كانت أفعاله معطلة عن الحكم والغايات المحمودة لزم النّقص، وهو محال ولزوم النقص من انتفاء الحكم أظهر في العقول والفطر والعلوم الضرورية والنظرية من لزوم النقص من إثبات ذلك"[2]، ولهذا كانت الشريعة كلها مبنية على التعليل ومراعاة المصالح والإجماع منعقد على ذلك[3]، حتى أن بعض نفاة العلة من المتكلمين نقلوا الإجماع على تعليل الأحكام بصورة عامة[4]، فهذا العلامة الآمدي يقول:" الحكم الثابت في الأصل إما أن يكون لعلة أو لا لعلة. لا جائز أن يقال بالثاني؛ إذ هو خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو عن علة إما بجهة الوجوب كما قالت المعتزلة، أو لا بجهة الوجوب كقول أصحابنا، وبتقدير جواز خلوه عن العلة، فالخلو عنها على خلاف الغالب المألوف من شرع الأحكام"[5]، وقال أيضا:" إن أئمة الفقه مُجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود"[6]، والإيجي لما تكلم عن العلة في المباحث الأصولية قال:" أن تكون بمعنى الباعث، لا أمارة مجردة، ومعناها أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها".[7]

فإذا كانت الأحكام التي شرعها الله عز وجل لا تخلو عن حكمة وعلة، فكيف يُتَوهَّم خلوها عن أفعاله سبحانه؟، بل ثبوت العلة والغرض في أفعاله سبحانه والتي هي عين الحكمة والكمال أظهر من إثبات العلة في الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، والتي هي فرع عنه،

---

[1] طريق الهجرتين، ابن القيم، ص93.

[2] شفاء العليل، ابن القيم، ج580/2.

[3] انظر: الموافقات، الشاطبي، ج221/1.

[4] انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله، الشهري، ج427/2.

[5] الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج264/3.

[6] الإحكام في أصول الأحكام ..، ج285/3.

[7] شرح مختصر المنتهى الأصولي، الإيجي، ج317/3.

والعجيب أنه لا خلاف بين المتكلمين على أن أفعال الله تعالى في الشرائع معللة، فلا يُعقل ولا يُتصور أن يتحدث فقيه عن علل بعض الأحكام، مع اعتقاد بطلان الحِكَم والعلل عن أفعاله سبحانه وتعالى.[1]

3- إثبات الحكمة في أفعال الله عز وجل مع نفي العلة والغرض عن أفعاله تناقض واضح؛ لأن نفي التعليل يستلزم ولا بد نفي الحكمة؛ لأن إثبات الحكمة لله عز وجل يتضمن إثبات العلة والغاية الحميدة لأفعاله سبحانه، وهذا أمر أجمع على إثباته السلف من الصحابة، والتابعين، وأئمة الإسلام كالأئمة الأربعة، والمفسرين، وهو قول غالب علماء الأصول[2]، ولهذا كان الفعل الذي يخلو من الحكمة والعلة عبثاً، ولهذا ذهب بعض علماء الأصول إلى تعريف العلة بأنها:" الحكمة الباعثة على تشريع الحكم"[3]، ومحاولة الإيجي والجرجاني التفريق بين العلة والحكمة بقوله:" والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار، فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية، وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة"[4]، هذا لا يُسلَّم به؛ لأن الحكمة هي كالعلة لا تكون إلا من فاعل بالاختيار ولا فرق.[5]

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته- وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة- تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأَوْلَى، لقوة العلة الغائية"[6]، ولهذا عقب الشيخ عبد الرحمن البراك حفظه الله قائلاً:" أي أن دلالة العواقب الحميدة على الحكمة، أولى من دلالة التخصيص على المشيئة؛ لقوة العلة الغائية ...، والعلة الغائية: هي الحكمة، وهي ما يُفعل الشيء لأجله"[7]، وعليه فإذا كان اثبات العلة عند الإيجي يستلزم نقصا، فكذلك إثبات الحكمة يستلزم نقصا، فنفي العلة يستلزم القدح في حكمته تعالى، وهذه المسألة تُعد من إحدى المسائل التي خالف فيها

---

[1] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج2/572-573، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص90، إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير اليماني، ص187.

[2] انظر: إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير، ص189-190، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الشهري، ج1/195-196.

[3] أصول الفقه، الخضري، ص298

[4] شرح المواقف، الجرجاني، ج4/107-108.

[5] انظر: حاشية محمد عبده على شرح الجلال على العضدية، ص179، نقلاً عن الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، المدخلي، ص23.

[6] التدمرية، ابن تيمية، ص34.

[7] شرح العقيدة التدمرية، البراك، ص154.

النبي ﷺ مشركي العرب[1]، يقول الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله:" هذه مسائل خالف فيها رسول الله ﷺ ما عليه أهل الجاهلية الكتابيين، والأميّين، مما لا غنى لمسلم عن معرفتها ....، المسألة الأربعون: القدح في حكمته تعالى"[2]، فمن خصال أهل الجاهلية القدح في حكمته سبحانه وتعالى، وأنه يخلق، ويأمر، وينهى لما لا لعلة ولا لحكمة له في الفعل، وقد بيَّن الله عز وجل ذلك بقوله سبحانه :﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ**﴾[ص:27]، وغير ذلك من الآيات التي رد الله عز وجل فيها على المشركين الذين نسبوا إليه العبث؛ لقدحهم في حكمته جل وعلا، ولهذا كان الحقَّ كلَّ الحق هو ما كان عليه السلف والأئمة، من أن الله عز وجل لم يخلق شيئا، ولا يفعل فعلاً بلا حكمة ولا علة، بخلاف ما كان عليه أهل الجاهلية ومن نحا نحوهم.[3]

4-مصطلح الغرض الذي أطلقه الإيجي عِوضاً عن الحكمة[4]، من الألفاظ الحادثة البدعية التي لم ترد في القرآن ولا في السنة[5]، ونصَّ الأئمة على أن هذا اللفظ يُشعر بنقص في حق الله تعالى؛ لأن لفظ الغرض يُشعر بأن الله عز وجل محتاج إلى ذلك الغرض، ليعود عليه منه منفعة، فنفي الغرض بهذا المعنى صحيح، وباعتبار إثبات المقاصد والغايات في أفعال الله عز وجل فلا حرج باستعمال لفظ الغرض بهذا المعنى، ولما كان هذا اللفظ يتضمن نقصاً لم

---

[1] لقد خالف النبي ﷺ معتقدات أهل الجاهلية، وأبطلها، وما من مسألة عقدية زل فيها المتكلمون إلا وكان لهم فيها سلف من مشركي العرب الذين بُعث فيهم النبي ﷺ، كالإلحاد في أسماء الله وصفاته، وإهمال جانب الألوهية، ونسبة النقائص إلى الله عز وجل، وصرف النصوص عن دلائلها، والقدح في حكمة الله عز وجل، واحتجاجهم بالقدر على المعاصي، وغيرها، وقد صنَّف الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب- رفع الله ذكره وكتب أجره- كتاباً وافيا لم يُسبق له مثيل، جمع فيه رحمه الله تلك المسائل التي كان عليها أهل الجاهلية من معتقدات، والتي خالفهم فيها رسولنا الكريم عليه الصلاة وأتم التسليم، وأبدع في شرحه العلامة العراقي محمود شكري الألوسي رحمه الله. انظر: فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية للإمام محمد بن عبد الوهاب، للشارح العلامة الألوسي.

[2] فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية للإمام محمد بن عبد الوهاب، الألوسي، ج249/1..

[3] انظر: فصل الخطاب، الألوسي، ج249/1، الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، السلمان، ص80، شرح مسائل الجاهلية، الفوزان، ص175-176، ابن حزم وموفه من الإلهيات عرض ونقد، الحمد، ص452.

[4] يُطلق علماء الأشاعرة بدلا من مصطلح الحكمة الثابت بأدلة النقل مصطلح الغرض، كما أطلقوا على الصفات مصطلح أعراض، وهذه المسميات باطلة لإيهامها معان باطلة، والسلف وقفوا موقفا حازما من إطلاق تلك المسميات. انظر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، نور، ص336.

[5] انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج66/2، المصطلحات الكلامية في أفعال الله، عمر، ص145.

يستعمله السلف، فتوقفوا عند حدود الشرع المُنزَّل فوصفوا الله عز وجل بما وصف به نفسه، فأثبتوا له الحكمة، ووصفوا أفعاله أيضا بالحكمة كما ورد به النص.[1]

والعجيب أن المتكلمين أطلقوا على تعليل الأفعال أغراض، ومن ثَمَّ توهموا أن إطلاق لفظ الغرض نقص، ومن ثم نفوا العلة عن أفعال الله سبحانه بدعوى أن إثبات العلة يتضمن نقصا في حق الله تعالى، مع أن لفظ الغرض أصلا لم يرد في القرآن، ولا في السنة، وما نطق به الأئمة.

والحاصل أن إثبات الحكمة والتعليل هو قول طوائف من أئمة السُّنة والحديث والتفسير والمذاهب كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد وغيرهم، وهو قول بعض المتكلمين من المعتزلة، والكرامية، وهو ما عليه أكثر الناس من المسلمين بل حتى غير المسلمين، وفي معرِض ذِكْر الإمام ابن القيم لمعتقد أئمة السنة والثناء عليهم في مسألة التعليل ذكر أن مذهب أئمة السنة في المذاهب كالإسلام في الأديان، و الذي عليه سلف الأمة وأئمتها والفقهاء المعتبرون من إثبات الحِكَم والأسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره، وإثبات لام التعليل وباء السببية في القضاء والشرع كما دلت عليه النصوص مع صريح العقل والفطرة واتفق عليه الكتاب والميزان".[2]

وخالف في ذلك جمهور الأشاعرة والجهمية والفلاسفة[3]، كما أثبت ذلك جلياً العلامة الجرجاني في شرحه للمواقف فقال:" أفعال الله ليست معللة بالأغراض إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين".[4]

---

[1] انظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ج455/1، المصطلحات الكلامية في أفعال الله، عمر، ص147–148.

[2] إعلام الموقعين، ابن القيم، ج96/3.

[3] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج89/8، عقائد الأشاعرة، باحو، ص290، التفتازاني وموقفه من الإلهيات، حسين الملا، ج1719/4–1720.

[4] شرح المواقف، للجرجاني، ج224/8.

ثانياً: استيفاء بعض الحجج التي أوردها الإيجي في نفي الحكمة والتعليل عن أفعاله سبحانه وتعالى:

الحجة الأولى:" لو كان فعله تعالى لغرض؛ لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض"[1]، وقال أيضاً:" من فعل شيئاً لغرض يكون عاجزاً عن تحصيله بغيره"[2]، ولهذا عند قوله تعالى:﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[الذاريات:56]، يقول:" وتمسكوا بها على أن أفعال العباد معلَّلة بالأغراض ...، لما سبق بيان بطلانه؛ لما يلزم من الاستكمال تعالى شأنه عنه".[3]

والجواب من بما يلي:[4]

1- ما المراد بأنه سبحانه لو كان فعله معللاً لكان ناقصاً بذاته؟ فهل المراد أن يكون عادماً لشيء من الكمال الذي يجب أن يكون له قبل حدوث ذلك المراد؟ أم المراد أن يكون عادماً لما ليس كمالاً قبل وجوده؟ فإن كان عادماً لشيء من الكمال قبل حدوث ذلك المراد فهذا باطل؛ لأنه لا يلزم من فعله لعلة وغرض أن يكون فاقدا لشيء من الكمال الواجب له قبل حدوث المراد، وإن كان المراد أن يكون عادماً لما ليس كمالاً قبل وجوده، فهذا لا نقص فيه بأي وجه؛ لأنه ما ليس بكمال في وقت لا يكون عدمه نقصاً.

2- قول الإيجي:" يلزم أن يكون ناقصاً مستكملا بغيره" ليس بصحيح؛ لأن الحكمة أو الغرض- باصطلاح المتكلمين- الباعث على الفعل ليست غيره، فالحكمة صفة له سبحانه قائمة به، وصفاته ليست غيره، كما قالت المعتزلة، فثبوت الحكمة والتعليل لا يستلزم استكماله سبحانه بغير منفصل عنه، كما أنه لم يستفد قوته وإرادته وسمعه وبصره من غيره وكذلك حكمته، وكما أنه لم يستفد وجوده من غيره كذلك لم يستفد كماله من غيره، ولهذا قال شيخ الاسلام رحمه الله:" قول القائل: أنه مستكمل بغيره باطل؛ فإن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له في ذلك، فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره، وإذا قيل كَمُلَ بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره، كان كما لو قيل كَمُلَ بصفاته أو بذاته".[5]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص331، تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص326، ص633.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص326.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص370.

[4] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج2/577-579.

[5] مجموعة الرسائل الكبرى، ابن تيمية، ج1/380.

3- إنه سبحانه إذا فعل فعلاً لعلة هي أحب إليه من عدمه، كان اللازم من ذلك حصول مُرادَه الذي أحبَّه، وفعل لأجله، وهذا في غاية الكمال، وعدمه هو النقص، فإن من كان قادراً على تحصيل ما يحبه، وفَعَلَه في الوقت الذي أحبه، كان هو الكمال حقاً وليس من له محبوب لا يقدر على فعله، أو ليس له محبوب أصلاً.

الحجة الثانية:" أنَّ غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما بيناه فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلاً له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض".[1]

ويعنى بكلامه أن الغرض من الفعل كما هو معلوم أمر خارج عن الفعل، وإنما يتوسط الغرض للفعل؛ لأنه يتأتَّى تبعاً للفعل، أي أن يكون للفعل مدخلاً في وجوده، وهذا لا يُتصور في فعله سبحانه؛ لأن الفعل يقع من الله عز وجل ابتداء، فكل الحوادث والكائنات فعلا له سبحانه بقدرته وتأثيره بلا واسطة، فلا يتوقف حدوث الفعل على تحصيل ذلك الغرض.[2]

ومنشأ الشُّبهة عنده أنه يرى أن الغرض أو علة الفعل هو واسطة بين الفعل وإيجاده، ولو كان الله عز وجل يفعل لغرض أو علة؛ لاحتاج إلى تلك الواسطة وهو غني عنها.

والجواب: إنَّ التَّعبير بلفظ الغرض عوضاً عن الحكمة ليس بصحيح، بل هو مصطلح حادث- كما تقدم-، واستعمال اللفظ الشرعي أولى من غيره، وكذلك إن توسط الشرط أو العلة للفعل ليس فيه أي نقص في حق الله عز وجل بل هو عين الكمال؛ لأنَّ حصول بعض المُرادات بلا علة ولا حكمة هو نقص وعبث وهذا يتضمن قدحا في الربوبية، وعلة الفعل إن ترتب عليها مصالح ومنافع لم يكن توسطها عبثاً، ثم إذا كان سبحانه يفعل بلا علة ولا غرض كما قال الإيجي، فما دلالة بعض الألفاظ كـ (لعل)، و(كي)، و(لام التعليل المقترنة بالفعل) وغيرها من الألفاظ الصريحة في التعليل؟، وإذا كان نفي التعليل عن أفعاله جائز، فإن استعمال الألفاظ الدالة على التعليل في القرآن أولى بالجواز فاجتمع في ذلك العقل والشرع[3]، فإذا تقرر

---

[1] المواقف، الإيجي، ص332.

[2] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج225/8.

[3] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج90/8، شفاء العليل، ابن القيم، ج594/2، الحكمة والتعليل في أفعال الله، الشهري، ج324/2.

ذلك فإن إثبات التعليل لا يتعارض مع كون الفعل من الله ابتداء، فإن الله عز وجل خالق كل شيء وأوجدها وأبدعها من العدم، وهذا من تمام ربوبيته سبحانه وتعالى.

الحجة الثالثة:" لو كان–فعله– لغرض فإما أن يكون قديماً أو حادثاً، والأول يستلزم قدم الحادث، والثاني تسلسل".[1]

والجواب بما يلي:

1– قوله: لو كان فعله لغرض فإمَّا أن يكون قديماً وجب قدم الحادث، منتقض بالإرادة، فالإيجي رحمه الله يُثبت الإرادة الأزلية، مع قوله بحدوث المُراد، وبنفس الحجة، يُقال: إن كانت الإرادة قديمة أزلية، ولا يلزم من قدمها أن يكون المراد قديماً، كذلك القول في الحكمة والتعليل، فإن كانت الحكمة قديمة فلا يلزم من قدمها قدم المفعول، وإن كان الرد بأن الإرادة شأنها التخصيص[2]، وكذلك الحكمة شأنها تخصيص الشيء بزمانه ومكانه وصفته، ثم إن التخصيص مصدره الحكمة والإرادة والعلم والقدرة[3]، ثم أيضاً يُقال: الفعل إما قديم العين أو قديم النوع، أو لا يكون واحداً منهما، فإن كان قديم العين أو النوع، فكذلك القول في الحكمة والتعليل، فالحكمة قرينة الفعل، وإن لم يكن الفعل لا قديم العين ولا النوع، بأن يكون حادث العين أو النوع فالحكمة مثلها، فإن الحكمة يحذى بها حذو الفعل، فما امتنع على الفعل امتنع عليها، وما جاز عليه جاز عليها.[4]

2– ما يُراه الإيجي أنَّ من لوازم إثبات العلة التسلسل، مدار حُجته أنَّه لو كان يفعل لغرض أو علة فهذه العلة تحتاج إلى علة أخرى وهكذا فيلزم من ذلك التسلسل، وهذه حجة منقوضة؛ لأن مثبتي الحكمة والتعليل لم يقولوا بجواز تسلسل العلل، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" والتسلسل مُمتنع في العلة، وفي تمام العلة، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة، وللعلة علة إلى غير غاية، فلا يجوز أن يكون لتمام العلة تمام، ولتمام العلة تمام إلى غير غاية. والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء، معلوم فَساده بضرورة العقل"[5]، وإنَّ من أثبت العلة من أئمة السنة لا يقولون كل حادث لابد له من علة والعلة تتطلب علة أخرى مما يستلزم التسلسل، بل يقولون إنه سبحانه يفعل لحكمة، والمفعول لأجله مراد للفاعل ومحبوب له،

---

(1) تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص633، ص327.

(2) كما قال الإيجي:" الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين". المواقف، الإيجي، ص148.

(3) انظر: موقف الرازي من القضاء والقدر، إمام، ص617.

(4) انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج2/586.

(5) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1/344.

والمراد المحبوب تارة يكون مراداً لنفسه وتارة يكون مراداً لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى المراد لنفسه قطعاً للتسلسل، والله سبحانه يخلق لحكمة وتلك الحكمة لحكمة حتى ينتهي الأمر إلى مشيئة وحكمة لا حكمة فوقها، ثم إن الإيجي وجمهور علماء الأشاعرة قد وافقوا أئمة السنة على القول بجواز التسلسل في الآثار والمفعولات في المستقبل[1]، ولهذا ردُّوا على القائلين بفناء الجنة والنار، وأثبتوا دوامهما وبقاءهما، وعليه فيُقال: فالحكمة التي لأجلها يُفعَل الفعل تكون حاصلة بعد الفعل، فإذا اقتضت تلك الحكمة حكمة أخرى كان هناك تسلسل في الحوادث المستقبلية وهو جائز، وقد أجازه علماء الأشاعرة ومنهم الإيجي رحمه الله، وعليه فنفي التعليل بحجة التسلسل لا يُسلَّم به وليس بلازم للتسلسل.[2]

[1] سبق بيان موقف الإيجي وعلماء الأشاعرة من مسألة التسلسل، انظر: ص142، 146-147، 292-293.

[2] انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ج2/587-588، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، المدخلي، ص70-71، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، الحمد، ص460-462.

المطلب الرابع: موقف الإيجي من التكليف بما لا يطاق، ومناقشته.

وهذه المسألة من إحدى المسائل الكلامية التي كثر الخوض فيها عند المتكلمين، والكلام فيها ناشئ عن البحث في قضية التحسين والتقبيح وقضية قدرة العباد، فمن أثبت للعبد قدرة واستطاعة قبل الفعل لم يجوز التكليف بما لا يطاق، ومن ذهب إلى إثبات قدرة واستطاعة مقترنة بالفعل لا يتأخر عنه فقد جوز التكليف بما لا يُطاق.[1]

يقول الإيجي:" تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه".[2]

واستدل الإيجي على جواز التكليف بما لا يطاق بقوله تعالى:﴿ **قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ۞ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ۞ قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّـهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا**﴾[الكهف:67-69].

يقول في تفسيره لهذه الآيات:" وفيه دليل على أن الاستطاعة لا تحصل قبل الفعل؛ لأنه استبعد حصول الصبر ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لكانت القدرة حاصلة قبل حصول ذلك العلم، ولو كان كذلك لما وقع الاستبعاد؛ لأن القادر على الفعل لا يبعد إقدامه عليه، والمراد عدم الاستطاعة في الأغلب لئلا يلزم كذب أحدهما...، وإنما علق[الصبر] بالمشية لصعوبته، فإن الحمية الدينية عند مشاهدة منكرات مما لا يطاق دفعها".[3]

ومن هُنا يتبين موقف الإيجي من مسألة التكليف بما لا يُطاق، فمع أنه خالف بعض علماء الأشاعرة الذين قالوا بأن فعل العبد واقع بقدرتين، إلا أنه عاد وتبنى موقف الأشعرية من القول بالتكليف بما لا يُطاق، فإذا كان القول بأنه لا قدرة للعبد مؤثرة في المقدور، وما دام أن أفعاله سبحانه لا تعلل بالأغراض، ولا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء، فإن تكليف العبد بما لا يُطيق جائز.[4]

مناقشة الإيجي في قوله بجواز التكليف بما لا يطاق.

1-من العجيب أن يقع الخلاف في هذه القضية، وأي خلاف يقع والله عز وجل قد نص في كتابه العزيز أنه لا يكلف عباده فيما لا طاقة لهم به في آيات متلوة، وظاهرة، وصريحة،

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8/129-130.

[2] المواقف، الإيجي، ص330.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص243-244.

[4] انظر: في علم الكلام، صبحي، ج2/368.

كقوله تعالى:﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّـهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة:286]، ويقول جل شأنه:﴿ **وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾[المؤمنون:62]، وغيرها من الآيات، فكيف يُظنُّ بالله عز وجل أن يكلف عباده ما لا يطيقونه وهو القائل سبحانه:﴿ **يُرِيدُ اللَّـهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة: 185]، وهذا مما يتفق عليه العقلاء ولم يعارضه شرع ولا عقل، ومن تمام رحمته وعدله وكرمه سبحانه أن أرسل رسله وأنبياءه معلمين ومبشرين ومنذرين وميسرين غير معسرين، لئلا يكون للناس حجة على رب العالمين.[1]

2–القول بجواز التكليف بما لا يطاق غير صحيح، فإن أئمة السلف رضي الله عنهم لمَّا ظنُّوا أنهم سيُكلَّفوا من الأعمال ما لم يطيقوه جاؤوا إلى النبي ﷺ، حتى أنزل الله عز وجل ما يدفع ظنُّهم فيسر الله عز وجل عليهم وفق استطاعتهم؛ لأنه سبحانه خلقهم وهو أعلم بهم، كما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:" لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم ﴿ **لِّلَّـهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّـهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّـهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ **[البقرة:284]**، قال: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَأَتَوْا رَسُولَ اللهِ ﷺ ثُمَّ بَرَكُوا عَلَى الرُّكَبِ، فَقَالُوا: أَيْ رَسُولَ اللهِ، كُلِّفْنَا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا نُطِيقُ، الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ وَالْجِهَادَ وَالصَّدَقَةَ، وَقَدِ أُنْزِلَتْ عَلَيْكَ هَذِهِ الْآيَةُ وَلَا نُطِيقُهَا، **قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:" أَتُرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا؟ بَلْ قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ**"، قَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا الْقَوْمُ، ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللهُ فِي إِثْرِهَا:﴿ **آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّـهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ** ﴾[البقرة:285]، فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللهُ تَعَالَى، فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ:﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّـهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا**﴾[البقرة:286]" **قَالَ: نَعَمْ" ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾[البقرة:286] " قَالَ: نَعَمْ " ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ [البقرة:286] " قَالَ: نَعَمْ "﴿ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾[البقرة:286] " قَالَ: نَعَمْ" ".**[2]

---

[1] انظر: إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير، ص325–326.

[2] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان/ بَابُ بَيَانِ قَوْلِهِ تَعَالَى:﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾[البقرة:284]، 115/1: رقم الحديث 199.

3-مسألة التكليف بما لا يطاق من البدع الحادثة، وأئمة السلف والسنة من بعدهم كانوا ينكرون إطلاق مثل هذه الألفاظ التي لم يرد بها كتاب ناطق ولا سُنَّة متبعة، ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:" فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام ...، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها علي إنكار ذلك"[1]، ومع ذلك ذهب أئمة السنة إلى التفصيل في تلك المسألة على حالتين:[2]

الأولى: التكليف بالمحال الذي لا يُقتَدر على فعله، كالجمع بين الضدين، والتكليف بالطيران، وتكليف العاجز عن الفعل كالمقعد الذي لا يقدر على القيام، والأخرس الذي لا يقدر على الكلام، فهذا متفق عليه بين العقلاء، وهو ليس بواقع ولا يجوز التكليف به.

الثانية: ما لا يقدر على فعله، لا لاستحالته، ولا للعجز عنه ولكن لتركه والاشتغال بضده كالكافر، فهو مكلف بالإيمان في حال كفره؛ لأنه غير عاجز عنه ولا مستحيل منه، فهو كالذي يقدر على العلم لاشتغاله بالمعيشة، وهذا هو قول جمهور أئمة السنة، والفقهاء كأصحاب الإمام أحمد، وبعض المتكلمين، وهذه الحالة من التكليف الجائز في الشريعة، وهو أمر العباد كلهم بما أمرهم الله عز وجل به ورسوله من الإيمان به وتقواه، ولكن هذا النوع لا يطلق عليه بأنه من تكليف ما لا يُطاق.

4-استدلاله بالآية التي تحدث الله عز وجل فيها عن صاحب موسى عليهما السلام، فليس فها نفي للاستطاعة المقارنة للفعل؛ لأن موسى عليه السلام كان معه آلات الصبر وأسبابه، ولكنه لم يقدر على السكوت؛ لأن ما رآه منكراً مخالفاً لظاهر الشرع، ولم يكن عنده علم مسبق بذلك، ولذلك أنكر على الخضر، وليس يعني ذلك أنه عاجز عن الصبر وفاقد لآلاته.[3]

---

[1] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج65/1.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج295/8-296، درء التعارض، ابن تيمية، ج62/1-63، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة، المحمود، ص277-278.

[3] انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص613، الشبهات النقلية لمخالفي أهل السنة في مسائل القدر، القثامي، ص211-212.

المبحث الثالث: موقف الإيجي من التحسين والتقبيح، والإيجاب على الله عز وجل، وعلاقة الأسباب بالمسببات، ومناقشته.

المطلب الأول: موقفه من التحسين والتقبيح، ومناقشته.

وهذه المسألة من المسائل الحادثة التي نشأ الكلام فيها بين المتكلمين تزامناً مع الخوض في مسألة الحكمة والتعليل، وأفعال العباد، وكان للجهم بن صفوان قدم السبق في ابتداع هذه المسألة فهو أوَّل من قعَّد قاعدة:" إيجاب المعارف بالعقل، قبل ورود الشرع"[1]، ومسألة التحسين والتقبيح وقع فيها خلاف كبير بين أرباب المذاهب الكلامية الكبرى، وقد أشار الإيجي إلى هذا الخلاف:[2]

المذهب الأول: المعتزلة، وهؤلاء ذهبوا إلى مسألة التحسين والتقبيح من المسائل العقلية البحتة، فقبح الأفعال وحسنه يُدرك بالعقل، يقول القاضي عبد الجبار:" قد ذكرنا أن وجوب المصلحة، وقبح المفسدة متقرران في العقل"[3]، ولكن يرى المعتزلة أن الشرع يعد كاشفا لتلك الأفعال التي سبق معرفة حسنها وقبحها بالعقل، وبمعنى آخر فإن الشرع لا يأتي إلا بما تقرر حسنه وقبحه عقلا، ولهذا يقول القاضي:" لمَّا لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا".[4]

المذهب الثاني: الأشاعرة، وهم على عكس ما ذهبت إليه المعتزلة، فعندهم أنه ليس للعقل دور في الحكم على حسن أو قبح الأفعال، بل إن الأفعال قبل ورود الشرع لا تتصف بالحسن ولا القبح، فلما كان جمهور الأشعرية ينفون الحكمة والتعليل، ويقولون بالجبر، ظهر القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وثمة علاقة وترابط بين مسألة الحكمة والتعليل والتحسين والتقبيح، فإن إثبات الحكمة والتعليل يتضمن إثبات التحسين والتقبيح العقلي، وكذلك العكس، فإثبات أن الأفعال لا تتساوى حُسناً وقبحاً يقرر أن الله تعالى يفعل الحَسَن لِمَا فيه من الحُسْن، ويترك القبيح لما فيه من القُبح، وهذا هو التعليل، بمعنى آخر أن ما يوافق غرض الفاعل يسمى حسنا ويدرك بالعقل كحسن قتل العدو وغيره، وما خالف غرض الفاعل يسمى قبحاً كالإيذاء ونحوه

[1] الملل والنحل، الشهرستاني، ج88/1.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص223، وانظر التوضيحات الأثرية، المحسي، ص469.

[3] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص565.

[4] المصدر السابق، ص565.

مطلقاً، ولهذا لما ذهب الأشاعرة إلى نفي الحكمة والتعليل لزمهم نفي التحسين والتقبيح العقليين.[1]

أولاً: موقف الإيجي من التحسين والتقبيح.

والإيجي رحمه الله يتفق مع أصحابه في القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين، فيقول:" وليس للعقل في حسن الأشياء وقبحها".[2]

ويقول أيضاً:" القبيح ما نُهِي عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس الشارع القضية، فحسَّن ما قبَّحه وقبَّح ما حسَّنه، لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر ".[3]

ثانياً: أدلة الإيجي في معتقده في نفي الحسن والقبح العقلي.

ومن الحجج التي بنى عليها الإيجي معتقده في نفي الحسن والقبح العقلي:

الحجة الأول:" العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يَحكُم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً".[4]

الحجة الثانية:" لو كان قبح الكذب ذاتياً لَمَا تخلَّف عنه؛ لأنَّ ما بالذات لا يزول واللازم باطل، فإنه قد يحسُن إذا كان فيه عصمة دم نبي بل يجب ويذم تاركه قطعا وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل".[5]

الحجة الثالثة: استدلاله بقوله تعالى:﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** ﴾[الإسراء:15]، ووجه استدلاله بالآية أن الفعل لو حسن أو قبح عقلاً للزم تعذيب تارك الواجبات الشرعية، ومرتكب المحرمات قبل البعثة وورود الشرع.[6]

---

[1] انظر: إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير، ص95، 268، شرح الرسالة التدمرية، الخميس، ص403، والحكمة والتعليل في أفعال الله، الشهري، ج2/249,223.

[2] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

[3] المواقف، الإيجي، ص323.

[4] المصدر السابق، ص324.

[5] المصدر نفسه، ص325

[6] انظر: المصدر نفسه، ص31، تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص80، تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص321، شرح المواقف، الجرجاني، ج1/277-278.

وقد بين الإمام ابن القيم رحمه الله وجه استدلال المتكلمين بهذه الآية فقال:" ووجه الاحتجاج بالآية أنه سبحانه نفي التعذيب قبل بعثة الرسل، فلو كان حُسن الفعل وقُبحه ثابتاً له قبل الشرع؛ لكان مرتكب القبح وتارك الحسن فاعلاً للحرام وتاركاً الواجب؛ لأن قُبحه عقلاً يقتضي تحريمه عقلاً عندكم، وحُسنه عقلا يقتضي وجوبه عقلاً، فإذا فعل المُحرَّم وترك الواجب استحق العذاب عندكم والقرآن نصٌّ صريح أن الله لا يعذب بدون بعثة الرسل".[1]

ومناقشة الإيجي في نفيه التحسين والتقبيح كما يلي:

1- نفي التحسين والتقبيح العقلي مصادم لنص القرآن، ودليل ذلك قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ**﴾ [الحج:73]، فالله عز وجل ضرب في الآية مثلاً من عقولهم؛ ليدلَّهم على قبح عبادتهم لغيره، وبيان أن هذا الأمر قد استقرَّ قبحه في كل عقل، وإن لم يرد به الشرع، فلا يوجد في العقل أقبح من عبادة من لو اجتمعوا كلهم لم يخلقوا ذباباً واحداً، ولو سلب الذباب شيئاً منهم لم يقدروا على استنقاذ ما سلبهم إياه.[2]

2- من لوازم قول الإيجي بنفي التحسين والتقبيح العقلي، تعطيل العقل وتقديم الشرع[3]، وهذا يتنافى مع ما قرره عموم علماء الأشاعرة، ومنهم الإيجي أن العقل لا بد أن يتقدم على النقل، ولهذا كان قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقلي أقل تناقضاً من الأشاعرة، مع بطلان قولهم؛ لأن كلاً من المعتزلة والأشاعرة اتفقوا على تقديم العقل على النقل.

3- لم يوافق أئمةُ السنة المعتزلةَ في نفيهم للتحسين والتقبيح الشرعي، كما لم يتفقوا مع الأشاعرة في نفيهم للتحسين والتقبيح العقلي، ولهذا كان أئمةُ السَّلف هم الوسط في هذا الباب، فذهبوا إلى التفصيل فلم يطلقوا التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، ولم ينفوا أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها، بل أثبتوا للتحسين والتقبيح عدة أنواع:[4]

---

[1] مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج39/2.

[2] انظر: مدارج السالكين، ابن القيم، ج453/3، الشبهات النقلية لمخالفي أهل السنة والجماعة في مسائل القضاء والقدر، ص147

[3] انظر: شرح شفاء العليل، الشوربجي، الشريط الثالث.

[4] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج434/8-436، التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية، آل مهدي، ص408-409.

النوع الأول: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، فمنشأ المصلحة والمفسدة من الفعل، ولو لم يرِد الشرع بذلك، كحسن الصدق وقبح الكذب، وحسن الوفاء وقبح الخيانة، وحسن العدل وقبح الظلم، وقد عُلِم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم مشتمل على فساده، وهذا معلوم بالعقل، كما هو معلوم بالشرع.

النوع الثاني: ما اكتُسِبَ حسنه وقبحه من خطاب الشارع، فإذا أمر الشارع بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بفعل شيء ليمتحن به العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أُمِر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه فحصل المقصود ففداه، فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به.

4- احتجاجه بأن " العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يَحكُم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً"[1]، والمتكلمون يرون أن فعل العبد اضطراري وليس اختياري، وما ليس بفعل اختياري فلا يكون حَسَناً ولا قبيحاً عقلاً؛ لأن القائلين بالحسن والقبح العقليين يعترفون بأنه إنما يكون كذلك إذا كان الفعل اختيارياً[2]، فالجواب عنه: أن هذا القول يتضمن عدم التفريق بين أفعال العبد الضرورية والاختيارية وهذا معلوم بطلانه شرعاً وعقلاً، هذا الدليل لو صحَّ للزم بطلان الحسن والقبح الشرعيين؛ لأن فعل العبد ضروري، وإذا كان كذلك فإن الشرع لا يحسّنه ولا يُقبّحه؛ لأنه لا يُرد التكليف به فضلا عن أن يجعله متعلق الحسن والقبح، بل لو صح هذا الدليل لبطلت الشرائع والتكاليف جملة؛ لأن التكليف إنما يكون بالأفعال الاختيارية، إذ يستحيل أن يكلف المرتعش بحركة يده.[3]

5- قوله:" لو كان قبح الكذب ذاتياً لَمَا تخلَّف عنه؛ لأنَّ ما بالذات لا يزول واللازم باطل، فإنه قد يحسُن إذا كان فيه عصمة دم نبي بل يجب ويذم تاركه قطعا، وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل"[4]، ومراده أن لو كان القبح عقليا لاقتضى أن يكون الكذب قبيحا لذاته مطلقاً، ومع ذلك فقد يجوز الكذب شرعا في حالات كعصمة دم نبي، وكذلك إنجاء متوعد بالقتل لمن لا

(1) المواقف، الإيجي، ص324.

(2) انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ج24/2.

(3) انظر: المصدر السابق، ج25/2-26.

(4) المواقف، الإيجي، ص325

يستحق القتل، ففي حال جواز الكذب في مثل هذه الحالات لا يكون قبيحاً، فعاد القبح والحسن إلى الشرع وليس العقل. وجوابه بأمرين:[1]

أ- لا يُسلَّم أن الكذب يحسن فضلا عن أن يجب، بل الكذب لا يكون إلا قبيحاً، والذي يحسن التعريض والتورية كما وردت به السنة، وكما أخبر النبي ﷺ عن إبراهيم عليه السلام لما قال للملك الظالم هذه أختي عن زوجته، وكقوله عليه السلام لقومه إني سقيم، ومراده أنه سقيم القلب من شركهم.

ب- إن تخلق القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجحة على الصدق لا تخرجه عن كونه قبيحاً لذاته، وبيان ذلك فإن الله عز وجل حرم الميتة والدم ولحم الخنزير لما فيها من مفاسد، مع كون ذواتها محرمة، ومع ذلك فتخلف التحريم عنها عند الضرورة لا يوجب أن تكون ذاتها غير قبيحة، أو غير مقتضية للمفسدة التي حرمت لأجلها، فهكذا الكذب المتضمن لنجاة نبي من الأنبياء، أو مسلم يُراد قتله ظلماً، وعليه فلا حجة للإيجي بهذا الدليل مطلقاً.

6- استدلاله بقوله تعالى:﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾[الإسراء:15]، والجواب عن هذا الاستدلال:

لقد أصاب الإيجي رحمه الله من حيث أثبت أن الله عز وجل لا يُعذب قبل قيام الحجة الرسالية، ودلالة الآية على ذلك ظاهرة، فالثواب والعقاب قبل ورود الشرع وبعثة الرسل منتفية؛ لأنه لم تقم الحجة عليهم حينئذ، ولكنه أخطأ من حيث نفيه للتحسين والتقبيح العقليين بهذه الآية ولا دلالة صريحة وظاهرة على ما ذهب إليه، فغاية ما تضمنه الدليل توقف الثواب والعقاب على الرسالة، ولم يقتض توقف الحسن والقبح قبل ورود الشرع، ولهذا كان الصواب إثبات الحسن والقبح العقلي، ونفي الإثابة والتعذيب إلا بعد بعثة الرسل. وعليه فقبح الأفعال قائم قبل البعثة، ولكن لا يستلزم من وجود سبب العذاب حصوله؛ لأن هذا السبب متوقف على شرط وهو بعثة الرسل.[2]

ولهذا جعل شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الآية حجة على المثبتين والمانعين للتحسين والتقبيح العقليين، فيقول:" وقوله تعالى:﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا** ﴾ [الإسراء:15] حجة على الطائفتين، وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتجون بهذه الآية على منازعيهم، فهي حجة عليهم أيضاً فإنهم يجوزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم

[1] انظر: مفتاح السعادة، ابن القيم، ج36/2

[2] انظر: المصدر السابق، ج39/2.

يأته رسول، ويجوزون تعذيب الأطفال والمجانين الذي لم يأتهم رسول، بل يقولون: إن عذابهم واقع. وهذه الآية حجة عليهم، كما أنها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول من غير إرسال رسول. والقرآن دل على ثبوت حسن وقبح قد يعلم بالعقول، ويعلم أن هذا الفعل محمود ومذموم، ودل على أنه لا يُعذب أحداً إلَّا بعد إرسال رسول، والله سبحانه أعلم".[1]

---

[1] درء التعارض، ابن تيمية، ج8/493-494.

المطلب الثاني: موقف الإيجي من الإيجاب على الله، ومناقشته.

هذه المسألة مما وقع فيها الخلاف بين طوائف المتكلمين، وهي إحدى المسائل المتعلقة بالحكمة والتعليل، والخلاف فيها راجع إلى اعتقاد كل طائفة في التحسين والتقبيح والحكمة والتعليل، ومن توفيق الله عز وجل لأئمة السلف وأتباعهم أنهم لمَّا لم يخرجوا عن هَديِ الوحيين، لم يقعوا في إشكالات مُحيرة، ولوازم باطلة.

وعليه فلما أثبت أئمة السنة لأفعال الله عز وجل الحكمة والتعليل، وأثبتوا له سبحانه ما تقتضيه أفعاله العظيمة، وأوامره الحكيمة، أوجبوا ما أوجبه الله تعالى، وحرَّموا ما حرمه الله تعالى على نفسه، ولم يُقحموا عقولهم في هذا الباب، بل اكتفوا بالإقرار بأنَّه سبحانه حكيمٌ في أفعاله، وله حِكَمٌ استأثر بها نفسه بالعلم بها.[1]

وفي تلك المسألة سلك القدرية المعتزلة ومن نحا نحوهم من نفاة القدر مسلكاً باطلاً فبَنَوا على كلامهم في مسألة التحسين والتقبيح العقلي أن الله عز وجل يجب عليه فعل الحسن وترك القبيح فأوجبوا عليه مطلقاً الإثابة لمن يستحق الثواب، ووجوب اللطف، وفعل الأصلح للعبد[2]، بينما ظهر في المقابل قول علماء الأشاعرة فاتفقوا فيما بينهم على أن الله عز وجل لا يجب عليه شيء مطلقاً؛ لأنه سبحانه هو المالك المتصرف في الأمور كلها.[3]

والإيجي لم يُخالِف ما قرَّره مَن سبقه مِن علماء مذهبه، يقول رحمه الله:" لا يجب عليه شيء، له الخلق والأمر يفعل ما يشاء"[4]، ويقول أيضاً:" ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن ....، ولا يجب عليه شيء"[5]، ويقول بمثله أيضاً:" لا يجب عليه شيء ولا يَقبُح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا مُعقّب لحُكمه".[6]

المناقشة:

الذي عليه معتقد السلف رضي الله عنهم، وأئمة السنة من بعدهم، أنهم يوجبون على الله عز وجل ما أوجبه على نفسه، ويحرّمون عليه سبحانه ما حرّمه على نفسه، فهم لم ينفُوا وجوب

---

[1] انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله، الشهري، ص571.

[2] انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص133.

[3] انظر: عقائد الأشاعرة، باحو، ص287.

[4] المواقف، الإيجي، ص2.

[5] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص18.

[6] المواقف، الإيجي، ص330.

أي شيء عليه مطلقا كما ذهب الإيجي وعلماء الأشاعرة، ولم يوجبوا عليه كل شيء بمقتضى العقل كما ذهب إليه أهل الاعتزال؛ وما ذاك إلَّا لالتزامهم وتمسّكهم بنصوص الكتاب والسنة وما كان عليه أئمة السلف، والأدلة النقلية في هذا الباب كثيرة جداً منها:

قول الله جل شأنه:﴿ **كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ** ﴾ [الأنعام:54]، ويقول سبحانه وتعالى:﴿ **وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[الروم:47]، وقال رسولنا الكريم ﷺ فيما رَوَى عن اللهِ تبارك وتعالى أنَّه قال:" **يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا**"[1]، وقال النبي ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه:" **هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى العِبَادِ**"، **قُلْتُ: لَا، قَالَ:" حَقُّ اللَّهِ عَلَى العِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا" ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، فَقَالَ:" يَا مُعَاذُ"، قُلْتُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، قَالَ:" هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ العِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ: أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ** ".[2]

فهذا الحق الذي أوجبه الله عز وجل على نفسه باختياره ومشيئته، وبمقتضى وعده الصادق، وكلماته التامة، وعموم ملكه وتصرفه، فإن الله حَكَم عدل هو المنعم والمتفضل على عباده، بشتى النعم، لا أن العبد نفسه مستحق على الله شيئاً كما يكون للمخلوق على المخلوق، وحق العباد الواجب بوعده الصادق سبحانه ألا يعذّبهم، وهذا هو محل اتفاق بين أئمة السنة.[3]

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله في النونية:[4]

ما للعباد عليه حق واجب	**هو أوجب الأجر العظيم الشأن**
كلا ولا عمل لديه ضائع	**إن كان بالإخلاص والإحسان**
إن عذبوا فبعدله أو نعموا	**فبفضله والحمد للمنان**

وهذا هو الفارق بين ما كان عليه أئمة السُّنة وما عليه علماء الكلام كالإيجي رحمه الله، فأئمة السلف يعتقدون وجوب ما أوجبه على نفسه سبحانه، بمحض إرادته، ومشيئته، وحكمته، وعدله، لا أنَّ العباد يُوجبون عليه شيئاً، ولا أنَّ العبد يستحق شيئاً كما للمخلوق على المخلوق،

---

(1) صحيح مسلم، مسلم، كتاب البر والصلة/ باب تحريم الظلم، 1994/4: رقم الحديث 2577.

(2) صحيح البخاري، البخاري، كتاب الاستئذان/باب من أجاب بلبيك، 60/8: رقم الحديث 6267.

(3) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ج397/6، اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، ص409، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص287، شرح القصيدة النونية، هراس، ج99/2.

(4) الكافية الشافية، ابن القيم، ص209.

أما الإيجي فيرى أن الله سبحانه لا يجب عليه شيء؛ لأن الواجب تركه قبيحاً، ولهذا يرى أنَّ كل ما أوهم ظاهره الإيجاب عليه سبحانه فيكون المراد منه التفضُّل على العباد لا الوجوب عليه، ولهذا عند قوله تعالى: ﴿ **كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ** ﴾ [الأنعام:54]، يقول:" ومعنى «كَتَبَ»: الإيجاب، وذلك بإيجاب الله سبحانه على نفسه تفضُّلاً وإلزاماً لا وجوباً ...، لِمَا سَبَق من أنه لا معنى للواجب إلا ما يُذَم تاركه شرعاً".[1]

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص632.

المطلب الثالث: موقفه من العلاقة بين الأسباب والمسببات، ومناقشته.

هذه المسألة إحدى المسائل التي أطنب فيها علماء الكلام تأصيلاً وتقريراً، فما كان من نتيجة إلَّا أن فارقوا فيها معتقد أئمة السلف، وقد نشأ الخوض فيها على إثر الخلاف الذي وقع بين المتكلمين في قدرة العبد وتأثيره في مقدوره، فذهبت القدرية إلى أن الأسباب مؤثرة في مسبباتها بذاتها وطبعها، دون أن يكون ثمَّة مؤثر خارجي، وهذا القول ظهر كنتيجة طبيعية لمَّا زعموا أن العبد أوجد فعله بنفسه بلا مشيئة ولا خلق من الله عز وجل، مما حَدَا بمتكلمي الأشاعرة إلى رد باطلهم ومخالفتهم بحجج لا تعدوا حدود المنطلق العقلي الكلامي فقرَّروا أن الأسباب لا تأثير لها في مسبباتها، والفاعل الحقيقي هو الله عز وجل، وهو سبحانه قد أجرى العادة بأن يرتبط السبب بالمُسبّب، دون أن يكون ثمَّة تلازم بين السبب والمُسبّب، وإنما العلاقة بين السبب والمسبب علاقة اقتران، وتقريرهم هذا أيضا كان نتيجة طبيعية لمَّا غلا بعض علماء الأشاعرة في القول بالجبر بنفي قدرة العبد وتأثيره في الفعل، نظروا إلى قدرة العبد فقرَّروا أن العبد لا تأثير له في فعله[1]، ولهذا لما تكلم الإيجي عن قدرة العبد، قال رحمه الله– كما تقدم–:" القدرة الحادثة على رأينا فإنها لا تؤثر وليست مبدأ لأثر"[2]، ولهذا كان فعل العبد وقدرته ليس سببا في حدوث الفعل إلا ما جرت به العادة وهو اقتران السبب بالمسبب، ولهذا قال الإيجي بعدها:" وعندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه".[3]

فعاد الدافع لهم إلى نفي العلاقة بين الأسباب والمُسببات، ومن ثَمَّ نفي تأثير العبد في فعله ومقدوره، إلى أصل القضية ألا وهو المُحافظة على أخص ما اتصف الله عز وجل به من القادرية والفاعلية، وهو توحيد الذات والأفعال عند الأشاعرة، فلا يُنسب الإحداث والتأثير إلا لله عز وجل، يقول العلّامة الشهرستاني رحمه الله:" صار أبو الحسن الأشعري رحمه الله إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين".[4]

---

[1] انظر: مبدأ السببية عند الأشاعرة دراسة نقدية، الشهري، ص48، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، العروسي، ص178–181، شرح العقيدة التدمرية، البراك، ص565، التوضيحات الأثرية، المحسي، ص459.

[2] المواقف، الإيجي، ص150.

[3] المصدر السابق، ص152.

[4] نهاية الأقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص86.

وعليه فالمُسبب الحقيقي هو الله عز وجل لا غيره، ولهذا ذهب بعض علماء الأشاعرة إلى تكفير من أثبت تأثير الأسباب مع زيادة تفصيل في الحكم تارة بالتفسيق، وأخرى بالتبديع والتجهيل، يقول البيجوري رحمه الله:" فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو لقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع، ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ولكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جرَّه ذلك إلى الكفر".[1]

والإيجي رحمه الله قد وافق أئمة مذهبه على أن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة اقتران فقط، وقد جرت العادة على وقوع المُسبب عُقَيب السبب، فعند قول الله عز وجل:﴿ **وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ**﴾[الأعراف: 57]، قال الإيجي مفسراً:" وظاهر اللفظ يقتضي أن يكون الخلق بواسطة الماء، لكن المذهب أن الثمرات غير متولِّدة من الماء، بل الله أجرى عادته بخلق النبات عادة عقيب اختلاط الماء بالتراب".[2]

وعندما تحدث الإيجي عن إفادة النظر العقلي للعلم، وهل النظر الصحيح سبب في حصول العلم؟، قال:" مذهب الشيخ أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء".[3]

ويزداد كلام الإيجي وضوحاً في هذه المسألة بتحليل الجرجاني عباراته قائلاً:" مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه: أي حصول العلم عقيب النظر بالعادة، وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة، وعلى أنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضا، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما أو أكثريا يقال إنه فعله بإجراء العادة

---

[1] تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، ص111.

[2] تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص164، نسخة مصورة.

[3] المواقف، الإيجي، ص27

وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر، ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى مؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه".[1]

المناقشة:

1-إثبات تأثير الأسباب هو محل اتفاق بين السلف وأئمة السنة والفقه، ونازع في هذا طوائف المتكلمين، وأدلة النقل مملوءة بإثبات تأثير الأسباب في مسبباتها[2]، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" ولو تتبعنا ما يُفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفِطَر"[3]، وأدلة النقل في إثبات تأثير الأسباب متواترة ومتنوعة، كقوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ**﴾[الأعراف: 57]، كما أن دلالات القرآن على اثبات الأسباب متنوعة فالباء الدالة على السببية كثيرة في القرآن كقوله تعالى:﴿ **ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[النحل:32]، وتارة يكون اثبات السبب بلفظ صريح في الدلالة كقوله تعالى:﴿ **وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ** ﴾[المائدة:85] وقوله تعالى:﴿ **وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ** ﴾[المائدة: 29]، وتارة يكون بلفظ الشرط، كقول الله عز وجل:﴿ **وَمَن يَتَّقِ اللَّـهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ**﴾[الطلاق:2-3]، وعليه فالقول بتعطيل تأثير الأسباب والقول بالعادة مبطلة لظاهر القرآن وسائر أدلة النقل.[4]

2-مصطلح العادة في أصله ليس مصطلحاً شرعياً، وقد رد ابن رشد رحمه الله على المتكلمين في إطلاقهم لمصطلح العادة وناقشهم فيه، وقد تسائل ابن رشد عن معنى العادة، فقال:" فما أدري ما يريدون باسم العادة؟"[5]، ثم يخلص بنتيجة فقال:" فهو-أي العادة- لفظ مموَّه إذا حُقق لم يكن تحته معنى"[6]، ومع كون هذا المصطلح ليس شرعياً، فلا بد وأن يترتب عليه

---

[1] شرح المواقف، الجرجاني، ج1/248-249.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج8/485-486، درء التعارض، ابن تيمية، ج6/49-50، الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص270، منهاج السنة، ابن تيمية، ج3/113-114.

[3] شفاء العليل، ابن القيم، ج2/534-535.

[4] انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الشهري، ج2/610-611، مبدأ السببية عند الأشاعرة، الشهري، ص102، منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، نور، ص265-266، عقيدة العادة عند الأشاعرة، السميري، ص192.

[5] تهافت التهافت، ابن رشد، ج2/786.

[6] المصدر السابق، ج2/786.

لوازم باطلة، فالقول بالعادة المقتضية تعطيل الأسباب مبطلة لما كان عليه السلف، يقول العلامة السفاريني رحمه الله:" وأما مذهب السلف الصالح المثبتون للقدر من جميع الطوائف فإنهم يقولون إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وإن له قدرة حقيقة واستطاعة حقيقة، ولا يُنكرون تأثير الأسباب الطبيعية بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن الله تعالى ينبت النبات بالماء، وأن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، ولا يقولون القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها بل يقرون بأن لها تأثيراً لفظاً ومعنى، ولكن يقولون هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها والله تعالى خالق السبب والمسبب".[1]

3-القول بعدم تأثير الأسباب بمسبباتها إلا ما جرت به العادة، قول مبتدع، ومناقض للعقل، يوجب القدح في شريعة الرحمن من قبل أعداء الإسلام، وقد أبدع الإمام ابن القيم رحمه الله في بيان ذلك فقال:" ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم، وظنُّوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد، فشابهوا المعطلة الذين أنكروا صفات الرب ونعوت كماله، وعلوه على خلقه، واستواءه على عرشه، وتكلمه بكتبه، وتكليمه لملائكته وعباده، وظنُّوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد، فما أفادهم إلا تكذيب الله ورسله وتنزيهه عن كل كمال، ووصفه بصفات المعدوم، والمستحيل ...، ثم من أعظم الجناية على الشرائع، والنبوات، والتوحيد، إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب، فإذا رأى العقلاء أنه لا يمكن إثبات توحيد الرب سبحانه إلا بإبطال الأسباب ساءت ظنونهم بالتوحيد، وبمن جاء به ...، وضعفاء العقول إذا سمعوا أن النار لا تُحرق، والماء لا يُغرق، والخبز لا يُشبع، والسيف لا يقطع، ولا تأثير لشيء من ذلك البتة، ولا هو سبب لهذا الأثر، وليس فيه قوة، وإنما الخالق المختار يشاء حصول كل أثر من هذه الآثار عند ملاقاة كذا لكذا، قالت: هذا هو التوحيد وإفراد الرب بالخلق والتأثير، ولم يدر هذا القائل أن هذا إساءة ظن بالتوحيد، وتسليط لأعداء الرسل على ما جاؤوا به، كما تراه عياناً في كتبهم يُنفّرون به الناس عن الإيمان، ولا ريب أن الصَّديق الجاهل قد يضر مالا يضره العدو العاقل".[2]

4-ترتكز الشبهة عند متكلمي الأشاعرة أن إثبات تأثير الأسباب يستلزم أن يكون في الكون مؤثراً غير الخالق سبحانه وتعالى، فيشاركه في الربوبية والفاعلية والتأثير، فيترتب عليه نقض التوحيد الذي جاءت به الرسل، وهذه اللوازم العقلية وما أعقبها من نواتج كلها باطلة، فلا يقتضي إثبات الأسباب ما ذهبوا إليه، فأئمة السنة لمَّا أثبتوا تأثير الأسباب في المسببات، لم يقولوا بأن

---

[1] لوائح الأنوار السنية، السفاريني، ج142/2.

[2] شفاء العليل، ابن القيم، ج535/2.

السبب المعين يستقل بالتأثير في مسببه، بل لا بد من أسباب أخرى مؤثرة في المُسبب، وكل هذا حاصل بمشيئة الله عز وجل، وليس في الحوادث والمخلوقات كلها شيء هو وحده العلة التامة والسبب التام المؤثر في الحوادث، بمعنى أنَّ وجوده يستلزم وجود الحوادث، بل ليس هذا إلا بمشيئة الله تعالى فما شاءه كان وما لم يشأ لم يكن، فهذا هو الإنصاف والوسطية الذي نطق به القرآن في نسبة الفعل والتأثير ، فهو لم يغل في نسبة الإحداث إلى الطبيعة بإنكار صنع الرب جل وعلا، كما أنه لم يقض بإنكار ما يشاهده الناس بأبصارهم، ويقع منهم بالتجربة.[1]

وهذا هو ما دل عليه ظاهر القرآن، قال جل وعلا:﴿ **مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّـهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ** ﴾ [الحج:15]، يقول العلامة السعدي رحمه الله مفسراً:" يا أيها المعادي للرسول محمد ﷺ، الساعي في إطفاء دينه الذي يظن بجهله أن سعيه سيفيده شيئاً، اعلم أنك مهما فعلت من الأسباب، وسعيت في كيد الرسول، فإن ذلك لا يُذهب غيظك، ولا يشفي كمدك، فليس قدرة على ذلك".[2]

ولهذا يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:" وأنت لا تجد كتابا من الكتب أعظم إثباتاً للأسباب من القرآن، ويا لله العجب إذا كان الله خالق السبب والمسبب، وهو الذي جعل هذا سبباً لهذا والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته منقادة لحكمه إن شاء أن يبطل سببية الشيء أبطلها، كما أبطل إحراق النار على خليله إبراهيم، وإغراق الماء على كليمه وقومه، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها وإن شاء خلى بينها وبين اقتضائه لآثارها فهو سبحانه يفعل هذا وهذا فأي قدح يوجب ذلك في التوحيد وأي شرك يترتب على ذلك بوجه من الوجوه".[3]

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج133/8، 167، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الشهري، ج612/2-613، التحفة المهدية، آل مهدي، ص397، عقيدة العادة عند الأشاعرة، السميري، ص194.

[2] تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، ص625.

[3] شفاء العليل، ابن القيم، ج534/2-535.

الفصل الخامس: موقف الإيجي من الأسماء والأحكام، وعلم الكلام، والتصوف، وتعيين الفرقة الناجية.

المبحث الأول: آراؤه في الأسماء والأحكام.

المطلب الأول: مفهوم الإيمان وحقيقته.

مسألة الإيمان وحقيقته من المسائل العقدية الجليلة والمهمة، وهي من أعظم أبواب الاعتقاد التي وقع فيها الخلاف، والافتراق بين فِرق المسلمين، وقد عصم الله عز وجل أئمة السلف عن الانحراف في هذا الباب، فضبطوه وحرروا مسائله، حتى ظهرت الفرق الكلامية من المرجئة ونقيضهم الحرورية، فانحرفوا في هذا الباب وضلوا ضلالاً بعيداً، مُعرِضين عن اعتقاد السلف وفهمهم.

وقد بيّن الحافظ ابن رجب رحمه الله عِظَم وأهمية هذه المسألة، ولخَّص ما عليه أصحاب المقالات المبتدعة في هذا الباب فقال رحمه الله:" وهذه المسائل أعني مسائل الإسلام والإيمان والكفر والنفاق مسائل عظيمة جداً، فإن الله علق بهذه الأسماء السعادة والشقاوة، واستحقاق الجنة والنار، والاختلاف في مسمياتها، أول اختلاف وقع في هذه الأمة، وهو خلاف الخوارج للصحابة، حيث أخرجوا عصاة الموحدين من الإسلام بالكلية، وأدخلوهم في دائرة الكفر، وعاملوهم معاملة الكفار، واستحلوا بذلك دماء المسلمين وأموالهم، ثم حدث بعدهم خلاف المعتزلة وقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، ثم حدث خلاف المرجئة، وقولهم: إن الفاسق مؤمن كامل الإيمان".[1]

ولهذا أَكثَرَ أئمة السلف من التصنيف في هذا الباب مُظهرين اعتقاد السلف في مسائل الإيمان، وممَّن صنَّف في الإيمان من الأئمة، الإمام أحمد، والإمام أبو عبيد القاسم بن سلَّام، والإمام أبو بكر بن أبي شيبة، والإمام أبو عبد الله محمد بن منده، والقاضي أبو يعلى، وشيخ الاسلام ابن تيمية.

أولاً: مفهوم الإيمان وحقيقته عند الإيجي.

1- تعريف الإيمان عند الإيجي.

أما عن موقف الإيجي رحمه الله من مسائل الإيمان، فهو يقرر بوضوح المعتقد الأشعري في هذا الباب، فعندهم أن التصديق لم يتجاوز التصديق القلبي بالله عز وجل، ونبيه محمد صلى

---

[1] جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ج114/1.

الله عليه وسلم، وتصديقه فيما أخبر به عن الله عز وجل وصفاته، وأنبيائه، وهذا هو المذهب المشهور عندهم.[1]

والإيجي عرَّف الإيمان في اللغة، فقال:" واعلم أن الإيمان في اللغة: التصديق، قال تعالى حكاية عن أخوة يوسف، ﴿ **وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا** ﴾[يوسف:17]، أي: بمصدق، وقال عليه السلام:" **الإيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ**"[2] أي: تصدق"[3]، وقال أيضاً:" الإيمان: إفعال من الأمن، ومعناه التصديق، كأن المؤمِن أمن المؤمَن به من التكذيب".[4]

وأما تعريفه للإيمان في الشرع:" التصديق ما علم أنه من دين نبينا محمد ﷺ، كالاعتراف بوجود الصانع، وصفاته السلبية والإيجابية، والأمور الأخروية، والملائكة، والكتب، وسائر الرسل"[5]، وقال أيضاً في تفسيره:" فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ[6] التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالا فيما علم إجمالاً"[7]، وعند قوله تعالى:﴿ **وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا** ﴾[المدثر:31]، يقول الإيجي:" وازدياد إيمان المؤمنين بتصديقهم بذلك، كما صدقوا بغيره".[8]

2- حقيقة الإيمان عند الإيجي.

وعليه فالإيجي يرى أن الإيمان هو مجرد التصديق ولا يقترن به عمل، وقد صرَّح بأنَّ تارك العمل لا يترتب على إيمانه أي خلل، يقول:" الإثابة بالجنات لمجرد القول المقرون بالاعتقاد"[9]، يقول:" وإن أهمل العمل فلا خلل في إيمانه، ولكن يحكم بفسقه"[10]، يظهر مما سبق أن الإيجي لم يُفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لمصطلح الإيمان، وقد سبقه إلى عدم التفريق

---

[1] الإيمان بين السلف والمتكلمين، الغامدي، ص151.

[2] صحيح البخاري، البخاري، كتاب تفسير القرآن/ بَابُ قَوْلِهِ:﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان:34]، 115/6: رقم الحديث 4777.

[3] المواقف، الإيجي، ص384.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص176.

[5] المصدر السابق، ص176-177.

[6] القاضي: أبو بكر البلاقلاني، والاستاذ: أبو إسحاق الإسفراييني. انظر: المواقف، الإيجي، ص125، شرح المواقف، الجرجاني، ج188/4، ج192/5، ج137/8.

[7] المواقف، الإيجي، ص384.

[8] تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص533، نسخة مصورة.

[9] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص487.

[10] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص179.

القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله، حيث قال:" فإن قال قائل: خبّرونا ما الإيمان عندكم؟ قلنا: الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب، فإن قال: وما الدليل على ما قلتم؟ قيل له: إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن، وبعثة النبي ﷺ هو التصديق، لا يعرفون في لغتهم إيماناً غير ذلك ويدل على ذلك قوله تعالى:﴿ **وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ**﴾ [يوسف: 17] أي ما أنت بمصدق لنا ...، فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة".[1]

وعليه فحقيقة الإيمان عند الإيجي رحمه الله، أنَّ الإيمان هو مجرد التصديق دون الأعمال والأقوال؛ لأنها غير داخلة في مُسمَّى الإيمان، ويظهر ذلك من خلال أمرين:

الأمر الأول: عدم التفرق بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي للإيمان، فالإيمان لغة وشرعاً هو التصديق، موافقة لقول القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله، وقبله الإمام أبو الحسن الأشعري.

الأمر الثاني: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، دون العمل بالجوارح، أو النطق باللسان، وفسَّر قوله تعالى:﴿ **وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّـهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّـهُ وَرَسُولُهُ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا** ﴾[الأحزاب:22]، قال:" فإن قيل الآية صريحة في دخول الأعمال تحت الإيمان، والمذهب الأقوى أنه التصديق"[2]، ومن العجيب أنه قد أحاط بمعتقد أئمة السلف في الإيمان، ووقف على استدلالاتهم، يقول:" واستدل من ضم إليه–التصديق– الاعتراف باللسان والعمل بمقتضاه، وهم أهل الحديث"[3]، وقال:" وقال السلف وأهل الأثر: إنه مجموع هذه الثلاثة: فهو تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان"[4]، والإيجي بعد مناقشته لقول أهل الحديث في حقيقة الإيمان انتصر لقول سلفه من علماء الأشاعرة المتقدمين، وردِ على أهل الحديث استدلالتهم بدافع المجاز والتأويل[5]، ومن المعلوم أنَّ مردُّ قول الأشاعرة إلى الجهمية، ولهذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله خلاصة ما ذهب إليه الأشاعرة أنَّهم " ذهبوا

---

[1] التمهيد، الباقلاني، ص346.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص114–115، تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص800.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص177.

[4] المواقف، للإيجي، ص385.

[5] انظر: المصدر السابق، ص386–387، تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص114–115، تحقيق التفسير (مخوط)، الإيجي، ص94، 180، 533، نسخة مصورة.

مذهب الجهمية الأولى في أن الإيمان هو مجرد التصديق الذي في القلب، وإن لم يقترن به قول اللسان، ولم يقتض عملاً في القلب ولا في الجوارح".[1]

مناقشة الإيجي في قضية الإيمان، وذلك بما يلي:

1-لا يُعرف عند أهل اللغة وكلام العرب أن الإيمان هو التصديق فقط، فضلاً عن أن يُجمعوا على ذلك، فلم يقل عربي قط أن من صدق شيئا بقلبه فأعلن التكذيب بلسانه وجوارحه يكون بذلك مصدقاً، وعليه فلا حجة للإيجي ولا الباقلاني في نسبة قولهم في الإيمان إلى لغة العرب، والإمام الباقلاني الذي نقل الإجماع على ذلك لم يستدل بشاهد واحد من كلام العرب يدل على أن الإيمان هو التصديق، ثم ليس كل مصدق مؤمن، ومثال ذلك: لو قيل فلان يُصدق بعذاب القبر دون أن يكون في قلبه خوفاً منه فلا يسمى مؤمناً.[2]

2-لفظ التصديق لا يرادف الإيمان لا لفظاً ولا معنىً، ومن ذلك: إذا أخبر مُخبر بأمر وصدقتُه، يقال: صدقتُه، ولا يقال: آمنته، فلو قال قائل: السماء فوقنا، قيل له: صدق؛ ولهذا المحدثون والشهود ونحوهم يقال عنهم: صدقناهم، وما يقال: آمنا لهم، وكذلك لفظ الإيمان في اللغة لم يُقابل بالتكذيب كلفظ التصديق، بل المعروف في مقابلة الإيمان لفظ الكفر، فيقال: هو مؤمن أو كافر، فلو قال قائل للرسول: أنا أعلم أنك صادق لكن لا أتبعك، بل سأعاديك وأخالفك لكان كفره أعظم، يتبين أن الكفر المقابل للإيمان ليس فقط محصوراً في التكذيب؛ لأنه قد يكون المُكذب مصدقاً لكنه مبغضاً ومخالفاً، عُلم أن الإيمان ليس بمعنى التصديق فقط .[3]

3-التصديق يكون بالعمل كما أنه يكون بالقلب، فالأفعال تسمى تصديقاً، كقول النبي ﷺ:" **إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا، أَدْرَكَ ذَلِكَ لاَ مَحَالَةَ، فَزِنَا العَيْنِ النَّظَرُ، وَزِنَا اللِّسَانِ المَنْطِقُ، وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي، وَالفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيُكَذِّبُهُ**"[4]، وعليه فالأفعال بدلالة الحديث تسمى تصديقاً.[5]

4-الإيمان وإن كان بمعنى التصديق فقط، فإن التصديق التام يستلزم عمل الجوارح؛ لأن العمل من لوازم التصديق، وانتفاء الدليل على انتفاء المدلول، بل العمل علامة على ما في القلب العبد من تصديق، كما لو قال قائل: أنا أصدق بأدلة وجوب الصلاة، ولكن لا أريد أن

---

[1] الصارم المسلول، ابن تيمية، ج960/3.

[2] انظر: الفصل، ابن حزم، ج106/3، الإيمان، ابن تيمية، ص102-104.

[3] انظر: الإيمان، ابن تيمية، ص228-229، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص455.

[4] صحيح البخاري، البخاري، كتاب الإستئذان/ باب زنا الجوارح دون الفرج، 54/8: رقم الحديث 6243.

[5] انظر: الإيمان، ابن تيمية، ص230.

أصلي، فإن تصديقه لا يدل على إيمانه، بل هو كاذب في تصديقه؛ لأنه لو كان مصدقاً بأدلة وجوب الصلاة لقاده ذلك إلى العمل، وكذلك يُقال لمن قَصَرَ الإيمان على التصديق هل مجرد تصديق هذا القائل بأدلة وجوب الصلاة- دون أن يصلي- دالة على إيمانه؟.

5-لقد صرح الإيجي أن السلف عندهم الإيمان قول وعمل واعتقاد، وهذا هو الصحيح، ومع ذلك انتصر لقول من سبقه من علماء الأشاعرة المتقدمين، والمنقول عن أئمة السلف رضي الله عنهم إنكارهم على من أخرج الأعمال عن الإيمان إنكاراً شديداً، وذكر شيخ الإسلام ما يزيد عن المائة وعشرون إماما من أئمة السنة: يقولون الإيمان قول وعمل[1]، يقول الإمام ابن رجب رحمه الله:" قال الأوزاعي: كان من مضى من السلف لا يُفرّقون بين العمل والإيمان، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أهل الأمصار: أما بعد، فإن الإيمان فرائض وشرائع وحدود وسنن، فمن استكملها، استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها، لم يستكمل الإيمان"[2]، ولهذا نَقَّلَ الإمام الشافعي:" وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممَّن أدركناهم أنَّ الإيمان قول وعمل ونية، لا يُجزئ واحد من الثلاثة-إلَّا- بالآخر"[3]، وكان سفيان الثوري رحمه الله يقول:" إنَّ الْإيمان ما وقَرَ في الصَّدر وصدَّقه العمل"[4]، وأخرج الإمام المُفسر ابن جرير الطبري بإسناده عن الأوزاعي ومالك بن أنس وغيرهم من أئمة السلف رحمهم الله، أنَّهم " يُنكِرون قول من يقول: إن الإيمان إقرار بلا عمل، ويقولون: لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان".[5]

6-ما ذهب إليه الإيجي رحمه الله وجمهور علماء الأشاعرة في الإيمان قد وافقوا فيه قول الجهمية الأوائل تبعاً لآراء المرجئة، يقول ابن تيمية رحمه الله:" وأبو الحسن الأشعري نَصَرَ قولُ جهمٍ في الإيمان ... واتَّبعه أكثر أصحابه على نصْرِ قول جهم في ذلك"[6]، وقال في موضع آخر عن القاضي الباقلاني:" والقاضي أبو بكر الباقلاني نَصَرَ قول جهم في مسألة الإيمان، متابعة لأبي الحسن الأشعري وكذلك أكثر أصحابه ..."[7]، وقد سبق ابن تيمية رحمه الله الإمام

---

[1] انظر: الإيمان، ابن تيمية، ص243، كتاب السنة، الكرماني، ص67، الرد على المبتدعة، ابن البناء الحنبلي، ص206.

[2] صحيح البخاري، البخاري، ج10/1، جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ج104/1، معارج القبول، الحكمي، ج25/2.

[3] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج956/5.

[4] الإبانة الكبرى، ابن بطة، ج850/2.

[5] صريح السنة، للطبري، ص25.

[6] الإيمان، ابن تيمية، ص99-100، وانظر الفصل لابن حزم، ج106/3،

[7] الإيمان، ابن تيمية، ص99.

ابن حزم، فقد صرح رحمه الله أنَّ قول الأشاعرة في الإيمان هو مذهب الجهمية فقال:" اختلف الناس في ماهية الإيمان، فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط[1]، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مُسلم من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان ".[2]

7-إخراج العمل عن مسمى الإيمان يفتح الباب على مصراعيه لأهل الفسق والفجور، فيرتكبوا الكبائر والموبقات، ثم يكتفوا بمجرد التصديق بالقلب، ولهذا لو كان ما قرره الإيجي صحيحاً للزم أن يكون إيمان أفجر الناس من عصاة المسلمين كإيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه وسائر أصحاب النبي ﷺ، بل كإيمان الأنبياء والمرسلين وجبريل وميكائيل؛ لأنهم اتفقوا جميعاً على التصديق بالقلب[3]، كما ويلزم أن يُطلَق مُسمَّى الإيمان على اليهود فإنهم لم يعتقدوا كذب الرسول ﷺ، بل اعتقدوا صدقه ومع ذلك لم يتبعوه، والله عز وجل قد نفى عنهم اسم الإيمان بالكلية مع أنهم لم يكذبوه، وكذلك فرعون وملأه، والله عز وجل قد أخبر عنهم بقوله:﴿ **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ** ﴾[النمل:14]، فلو كان الإيمان مجرد المعرفة والتصديق بالقلب، لكان العصاة وأصحاب الكبائر من أكمل المؤمنين إيماناً، ولكان فرعون وقومه واليهود مؤمنين، وكذلك أبو طالب عم النبي ﷺ، فإنه كان

---

[1] ولا يقال أن هناك فرق بين ما ذهبت إليه الجهمية من القول بأن الإيمان هو المعرفة، وبين ما ذهبت إليه الأشعرية من القول بأن الإيمان هو التصديق، فلا فرق بين القول بأن الإيمان هو المعرفة، وبين القول بأن الإيمان هو التصديق المجرد، ومما يدلل على ذلك أن بعض علماء الأشاعرة ذهبوا إلى القول بأن التصديق يتضمن المعرفة، وتارة يفسرون التصديق بأنه المعرفة، وقد ذهب أبو الحسن الاشعري- كما صرح بذلك التفتازاني- إلى أنَّ التصديق هو المعرفة، وهذا الذي دفع أئمة السلف إلى القول بموافقة أبو الحسن الأشعري للجهمية في الإيمان، ونقل ابن أبي يعلى في كتاب الإيمان (ص332) عن القاضي الباقلاني أنه قال:" اذا ثبت أن الإيمان هو التصديق بالقلب الذي هو المعرفة، وجب ألا يتفاضل الإيمان ..."، بل نص العلامة عبد القاهر البغدادي بأن التصديق لا يكون صحيحاً إلا بالمعرفة، ولهذا تفريق بعض الباحثين بين قول الجهمية في الإيمان وقول الأشاعرة ليس بصحيح؛ لأن الخلاف بينهم لا يتعدى حدود اللفظ، فالجهمية يقولون الإيمان هو المعرفة، والأشاعرة يقولون هو التصديق، ويفسرون التصديق بالمعرفة. انظر: أصول الدين، البغدادي، ص248، شرح المقاصد، التفتازاني، ج177/5.

[2] الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج106/3.

[3] انظر: السُنة، عبد الله بن الإمام أحمد، ج376/1، شرح العقيدة الطحاوية، ص446.

مصدقا بقلبه ابن اخيه محمد ﷺ، بل ويعتقد صحة دعوته، ومع ذلك بقي على الشرك والكفر[1]، وقد أنشد قائلاً: [2]

والله لن يصلوا إليك بجمعهم	**حتّى أوسَّد في التّراب دفينا**
فامضي لأمرك ما عليك غضاضة	**وابشر وقرّ بذاك منك عيونا**
فاصدعْ بأمرِك ما عليكَ غضاضةٌ	**وابشر بذاكَ وقَرَّ منهُ عيونا**
ولقد علمتُ بأنّ دين محمَّد	**من خير أديان البرية دينا**
لولا الملامة أو حذاري سبّة	**لوجدتني سمحاً بذاك مبينا**
ودعوتَني وزعمتَ أنّك ناصحي	**فلقد صدقتَ وكنت ثمّ أمينا**

ولذلك كان القول الصحيح إن الإيمان قول وعمل واعتقاد، وهو قول أئمة السلف أهل الحديث والأثر، وبعض المتكلمين، يقول ابن أبي العز رحمه الله:" فذهب مالك، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وإسحاق بن راهويه، وسائر أهل الحديث، وأهل المدينة رحمهم الله، وأهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين[3] إلى أنَّه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان".[4]

---

[1] انظر: معارج القبول، الحكمي، ج20/2، 26، الهداية الربانية، الراجحي، ص477.

[2] انظر: سبل الهدى والرشاد، الصالحي، ج327/2، ألفية السيرة النبوية، العراقي، ص10، العجالة السنية على ألفية السيرة النبوية، المناوي، ص73.

[3] علق المحقق على قول ابن أبي العز رحمه الله " وجماعة من المتكلمين" في الحاشية: وهو قول المعتزلة والخوارج، وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، والمعتزلة والخوارج وإن وافقوا أهل السنة في تعريف الإيمان إلا أنهم فارقوهم في أن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، بمعنى لا يمكن أن يكون المؤمن عاصياً. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص442-443.

[4] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص441-443.

المطلب الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه، ومناقشته.

لم يخالف الإيجي ما عليه عامة علماء الأشاعرة في مفهوم الإيمان وحقيقته-كما سبق-، ولكن ممَّا يُلاحظ أن مبحث زيادة الإيمان ونقصانه عند علماء الأشاعرة، قد تعددت فيه الأقوال، وتضاربت فيه الآراء، وقد نُقل عن علماء الأشاعرة ثلاثة أقوال، أشار إلى بعضها الإيجي رحمه الله في المواقف:[1]

القول الأول: إن الإيمان يزيد ولا ينقص.

القول الثاني: الإيمان هو التصديق، وهو لا يزيد ولا ينقص.

القول الثالث: الإيمان هو التصديق، ويزيد وينقص.

وذهب الإيجي إلى القول بأن الإيمان الذي هو بمعنى التصديق دون القول والعمل يزيد وينقص، ولكن هذه الزيادة مجازية، بمعنى زيادة التصديق، أو زيادة اليقين، أو زيادة ثمرات الإيمان وآثاره، فكل دليل نقلي متضمن لزيادة الإيمان يحمله على المعنى المجازي، بعيداً عن إثبات زيادة حقيقية للإيمان أو نقصان.

فعند قوله تعالى:﴿ **وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا** ﴾[الأنفال:2]، حمل الزيادة على زيادة التصديق، وزيادة ثمرات الإيمان، ويقول الإيجي:" زيادة الإيمان بمعنى أنهم كانوا يزيدون عند كل حدوث تكليف تصديقاً، وعامة العلماء على أن كل من كانت الدلائل عنده أكثر كان أقوى إيماناً "[2]، وبنحوه ذكر في المواقف فقال:" والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان"[3]، وقال أيضا:" وازدياد إيمان المؤمنين بتصديقهم بذلك كما صدقوا بغيره، والازدياد حُمل على ثمرات الإيمان"[4]، كما وصرح بأن الزيادة في الإيمان تكون " في ثمرات الإيمان وشعائره على سبيل التجوز".[5]

ولهذا اضطر تفسيره هذا إلى صرف كلام الإمام الشافعي عن ظاهره إلى هذا التأويل، يقول الإمام الشافعي:" الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ثم تلا هذه الآية:﴿

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص388، حقيقة الإيمان بين السلف والمتكلمين، الغامدي، 167-169.

[2] تحقيق التفسير (مخوط)، الإيجي، ص180، نسخة مصورة.

[3] المواقف، الإيجي، ص388.

[4] تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص533، نسخة مصورة.

[5] المصدر السابق، ص94، نسخة مصورة.

وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾[المدثر:31] الْآيَةَ"[1]، علَّق الإيجي على كلام الإمام الشافعي:" وما نقل عن الشافعي رضي الله عنه موافق لهم –لأئمة السلف–، فلعله أراد الإيمان المضاف إليه ثمرته ...، وبهذا المعنى يكون أقرب[إلى] الموضوع اللغوي ...، تعين أن يكون هو المراد"[2]، وكذلك عند قوله تعالى:﴿ **وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّـهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّـهُ وَرَسُولُهُ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا** ﴾[الأحزاب:22]، قال الإيجي مفسراً:" الزائد الإيمان والتسليم، أو إيمانا بالله وتسليما لرسوله ...، على المذهب يكون المراد–بالزيادة– آثار الإيمان ولوازمه، ويحتمل أن يُراد بزيادته تعلقه بالمؤمن"[3]

وتارة يُفسر الزيادة بزيادة اليقين، فعند قوله تعالى:﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ** ﴾[الفتح:4] يقول الإيجي:" ليزدادوا: على لنزول السكينة، فإن رسوخ العقيدة سبب ازدياد اليقين والطمأنينة، أو المراد أنه فيها السكون إلى ما جاء بن النبي ﷺ؛ ليزدادوا إيمانا بالشرائع مع إيمانهم بالله واليوم الآخر".[4]

وتارة يُفسر الزيادة بأنها زيادة التصديق بالفرائض والأحكام، فكلما آمنوا بفرض من الفروض ازداد تصديقهم، فكان الإيمان عنده يزيد بزيادة التصديق بها، فعند قوله تعالى:﴿ **وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا**﴾[الأنفال:2]، قال:" زيادة الإيمان يعني أنهم كانوا يزيدون عند كل حدوث تكليف تصديقاً، وعامة العلماء على أن كل من كانت لديه الدلائل أكثر كان أقوى إيماناً".[5]

وعليه فالإيجي يرى أن الأدلة الواردة في زيادة الإيمان تُحمل على زيادة التصديق، ومن لوازمه: زيادة اليقين التام في قلب العبد، وزيادة ثمرات الإيمان أيضاً، وزيادة التصديق بالشرائع وكلها عائدة إلى القلب، وليس المراد بزيادة الإيمان بما يحصل من العبد من طاعات وعبادات منوطة بالقلب واللسان والجوارح، يجازيه الله عز وجل عليها في الدنيا والآخرة كما هو معتقد أئمة السلف.

والإيجي يستدل بنفس استدلال أئمة السلف على زيادة الإيمان ونقصانه، ولكنه يخالفهم في تأويل الزيادة والنقصان، وحَمَلَها على التصديق الذي هو أحد أركان الإيمان، دون القول والعمل،

---

[1] حلية الأولياء، أبو نعيم، ج114/9.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص179.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص114-115.

[4] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص261.

[5] تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص180، نسخة مصورة.

وعليه فالذي يضبط مسألة الإيمان الرجوع لفهم السلف رضي الله عنهم، لذا يقول العلامة ابن أبي زيد القيرواني[1]:" ليس لأحد أن يحدث قولاً أو تأويلاً لم يسبقه إليه السلف"[2]، والسبب في ذلك؛ لأنَّهم أعلم الناس بدلالات القرآن وعليهم أُنزل، وعايشوا نزوله وأحداثه، وسمعوا السنة بآذانهم ووعتها قلوبهم؛ ولذا التقيد بفهمهم والرجوع إليهم أمراً لا محيص عنه، والحيدة عن طريقهم يؤول بصاحبه إلى الحيرة والضلال.

ولهذا بيَّن الإمام ابن القيم رحمه الله السبب في وجوب التقيد بفهم السلف رضي الله عنهم فقال:" لِمَا خصَّهم اللَّه به من العلم والفهم والفضل والفقه عن اللَّه ورسوله وشاهدوا الوحي والتلقي عن الرسول بلا واسطة ونزول الوحي بلغتهم وهي غضة محضة لم تُشَبْ، ومراجعتهم رسول اللَّه ﷺ فيما أَشكَلَ عليهم من القرآن والسنة حتى يُجَلِّيه لهم؛ فمن له هذه المزية بعدهم؟"[3]، ولذلك نص شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله على أن السلف من الصحابة والتابعين فهموا آيات القرآن، وفسروها بما يوافق دلالتها، بل ورووا عن النبي ﷺ أحاديث توافق القرآن.[4]

مناقشة الإيجي من قضية زيادة الإيمان ونقصانه.

1-قد ثبت بأدلة النقل[5] أنَّ الإيمان يزيد وينقص، وليس المقصود زيادة التصديق أو اليقين؛ لأن النبي ﷺ أخبر عن أعمال وأقوال تكون سبباً في زيادة الإيمان أو نقصانه، كالحديث الذي رواه أبي هريرة رضي الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ قال:" **لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ**"[6]، وهذه الكبائر التي نص عليها النبي ﷺ والتي كانت سبباً في نفي كمال الإيمان عن صاحبها مندرجة تحت الأعمال، فالزنى، والسرقة، وشرب الخمر كلها أعمال استحق صاحبها نقصان إيمانه.

---

[1] هو العلامة الإمام الفقيه، ابن أبي زيد أبو محمد عبد الله القيرواني المالكي، صنف عدد من الكتب والرسائل، قيل: أنه صنف رسالة وله سبع عشرة سنة، وكان على منهج السلف في الأصول، ولم يخض في علم الكلام، ولم يتأول شيئا من المعتقد، وكان كثير الإنفاق على طلبة العلم والإحسان إليهم، توفي رحمه الله سنة ست وثمانين وثلاث مائة وقيل سنة تسع وثمانين وثلاث مائة للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء، ج10/17-13.

[2] النوادر والزيادات، ابن أبي زيد القيرواني، ج4/1.

[3] إعلام الموقعين، ابن القيم، ج5/4.

[4] انظر: مجموع الفتاوى، ج17/ 397.

[5] انظر: الإيمان، ابن أبي شيبة، ص16، الإيمان، ابن منده، ج300/1، الموسوعة العقدية، السقاف، ج9/6.

[6] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان/ باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفي كماله، 76/1: رقم الحديث 100.

فكيف يكون الإيمان تصديق بالجنان فقط، وقد أخبر النبي ﷺ نقصان إيمان من عَمِلَ هذه الكبائر؟، وكذلك ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: ما خطبنا نبي الله ﷺ إلا قال:" **لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ**"[1]، ودلالة الحديث أيضا ظاهرة في نفي كمال إيمان من ضيع الأمانات ولم يُوفِّ حقَّها، ويجتمع في هذا الحديث أركان الإيمان الثلاثة.

وكذلك ما رواه أبي أمامة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال:" **مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ، وَأَبْغَضَ لِلَّهِ، وَأَعْطَى لِلَّهِ، وَمَنَعَ لِلَّهِ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ**"[2]، وقول النبي ﷺ:" **أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا**"[3]، وكلا الحديثان تضمنا أركان الإيمان: القول والعمل والاعتقاد، فالحب والبغض يظهر بمنطوق اللسان ومنشؤه القلب، والاعطاء والمنع فعل، والتعامل بأحسن الأخلاق يتضمن أيضا القول والفعل والاعتقاد، وقول النبي ﷺ:" **اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ**"، وقوله ﷺ:" **أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ**"، دليل على أن زيادة الإيمان يكون بأركانه الثلاثة: القول والعمل والاعتقاد، وعلى هذا فلا حجة بقول الإيجي أن المقصود زيادة التصديق أو اليقين.

بل وأصرَح من ذلك حديث جبريل عليه السلام الطويل، لما سأل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، وعلامات الساعة، والذي ختمه النبي ﷺ بقوله:" **فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ** "[4]، علق الحافظ أبو عمر بن الصلاح على هذا الحديث فقال:" هذا بيان لأصل الإيمان وهو التصديق الباطن، وبيان لأصل الإسلام وهو الاستسلام والانقياد الظاهر".[5]

2- إن الذي أجمع عليه أئمة السلف والمنقول عنهم بالتواتر في مُعتَقَد الإيمان أنَّ الإيمان قول وعمل واعتقاد، يزيد بطاعة الرحمن وينقص بطاعة الشيطان، ومن الآثار المنقولة عنهم في هذا الباب كثيرة.

---

[1] مسند الإمام أحمد، مسند المكثرين/ مسند أنس بن مالك، 376/19: رقم الحديث 12383. والحديث صححه العلامة الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، 156/3، رقم الحديث 3004.

[2] سنن أبي داود، أبي داود، كتاب السنة/باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، 219/4: رقم الحديث 4681. والحديث صحَّحه العلامة الألباني في السلسلة الصحيحة، ج728/1، رقم الحديث: 380.

[3] سنن أبي داود، أبي داود، كتاب السنة/باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، 220/4: رقم الحديث 4682. والحديث حسَّنة العلامة الألباني في السلسلة الصحيحة، ج573/1، رقم الحديث: 284

[4] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان/ باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، 36/1: رقم الحديث 1.

[5] الإيمان، ابن تيمية، ص283، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، ج147/1-148.

يقول الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله:" وأما القول في الإيمان هل قول وعمل يزيد وينقص، أم لا زيادة فيه ولا نقصان؟ فإن الصواب فيه قول من قال: هو قول وعمل يزيد وينقص، وبه جاء الخبر عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ، وعليه مضى أهل الدين والفضل"[1]، وقال الإمام أحمد رحمه الله زمن المحنة:" أجمع تسعون رجلاً من التابعين وأئمة المسلمين، وأئمة السلف، وفقهاء الأمصار على أن السنة التي توفي عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم- ذكر أموراً من معتقد أهل السنة ثم قال-، الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية".[2]

وأخرج الإمام اللالكائي عن ابن أبي حاتم الرازي رحمهم الله، قال: سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك، فقالا:" أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص"[3]، وقال ابن عبد البر رحمه الله:" أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية"[4]، وأنشد الإمام القحطاني رحمه الله قائلاً:[5]

إيـمَـانُـنَـا بِـاللهِ بَـيـنَ ثَـلاثَـةٍ ... عَمَلٍ وَقَولٍ واعتِقَادِ جَنَـانِ

وَيَزِيدُ بِالتَّقوَى وَيَنقُصُ بِالرَّدَى ... وَكِلَاهُمَا فِي القَلْبِ يَعتَلِجَانِ

وهذه الآثار تدل على أن من معتقد السلف رضي الله عنهم الذي تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن رب العزة جل وعلا أنَّ الإيمان يتضمن قول باللسان وعمل بالجوارح وتصديق بالقلب، وكذلك أن زيادة الإيمان ونقصانه أيضاً متعلق بتلك الأركان الثلاثة، وقَصْرُه على زيادة التصديق أو نقصانه بُعدٌ عن معتقد السلف رضي الله عنهم- الذي أشار إليه الإيجي في المواقف-، وعليه فقول الإيجي فيه موافقة صريحة لعامة المتكلمين، وحاد فيه عن منهج السلف، بل وخالف إجماع أئمة السنة قاطبة عبر القرون رحمه الله.

---

[1] صريح السنة، ابن جرير، ص25.

[2] طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، ج130/1.

[3] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ج197/1.

[4] التمهيد، ابن عبد البر، ج238/9.

[5] نونية القحطاني، القحطاني، ص25.

3-تأويل الإيجي زيادة الإيمان بمعنى زيادة الثمرات على سبيل المجاز، أو زيادة الإيمان بالشرائع مع إيمانهم بالله واليوم والآخر، كما قال:" ليزدادوا إيمانا بالشرائع مع إيمانهم بالله واليوم الآخر"[1]، قد جانب فيه الصواب وفيه صرف لدلالة النصوص الصريحة عن ظاهرها إلى تأويلات بعيدة، وهي من جنس تأويل الصفات إذ مقتضى باب الصفات والإيمان هو صرف اللفظ عن ظاهره.

وعليه فتأويل الإيجي زيادة الإيمان بالثمرات وغيرها ليس بصحيح؛ لأن ثمرات الإيمان أمر خارج عن الإيمان، بل هي من لوازم الإيمان، فلا يُعقل إيمان تام في القلب بلا قول وعمل ظاهر؛ لأن القول والعمل من ثمرات تصديق القلب، ولا يقول عاقل أن الجزاء على فعل الطاعة هو الطاعة نفسها، بل كل عاقل يفرق بين الثواب على الطاعة والطاعة بذاتها.[2]

ولهذا قال القاضي أبو يعلى:" ثواب الإيمان ليس بإيمان"[3]، وقال أيضاً:" والإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية نفسه-نفس الإيمان- وثوابه، خلافاً للمعتزلة في قولهم لا يزيد ولا ينقص لا ثوابه ولا نفسه، وخلافاً للأشعرية في قولهم يزيد وينقص ثوابه لا نفسه"[4]، وكذلك قوله في تفسيره.

4- تأويل الإيجي الزيادة بأنها زيادة اليقين، فيه صرف للفظ عن ظاهره، فإن السلف قد اتفقوا-كما سبق- على أن الإيمان ليس فقط تصديق بالقلب، بل يشمل القول والعمل، وحصول اليقين بالقلب من علامات الإيمان، وزيادة اليقين تقتضي من صاحبها زيادة العمل، ولم يعرف عن العرب فضلا عن السلف أنهم فسروا زيادة الإيمان بزيادة اليقين، ولهذا لما ذكر الإمام أبي عبيد القاسم بن سلَّام أقوال المتكلمين في تفسير زيادة الإيمان قال:" والوجه الثالث: أن قالوا الزيادة في الإيمان الازدياد في اليقين -ثم عقَّب قائلاً- وكل هذه الأقوال لم أجد لها مصداقاً في تفسير الفقهاء، ولا في كلام العرب".[5]

5- الزيادة التي فسرها الإيجي للإيمان بأنها زيادة التصديق بالشرائع والفرائض، يلزم منه أن يكون الناس متساوين في الإيمان، إذا صدقوا بتلك الشرائع، فإن الناس وإن حصل لهم

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص261.

[2] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7/562، زيادة الإيمان ونقصانه، البدر، ص408، نواقض الإيمان الاعتقادية، الوهيبي، ص59.

[3] كتاب الإيمان، أبو يعلى، ص328.

[4] المعتمد في أصول الدين، أبو يعلى، ص189.

[5] كتاب الإيمان، أبو عبيد القاسم بن سلام، ص46.

التصديق المطلق بكل ما أمر الله ورسوله به إلا أن أكثرهم لا يعرفون تفاصيل كل ما أخبر الله عز وجل به[1]، فكيف يتساوى إيمان آحاد الناس بإيمان أئمة الهدى من العلماء الذين هم أخشى وأتقى الناس لله عز وجل؟، إذ أن جميعهم استوى في التصديق بالأحكام والشرائع المنزَّلة.

ولهذا لما اعتُرض بأن تفسير الزيادة بزيادة التصديق بالشرائع المنزلة يستلزم منه أنه بعد اكتمال الشرائع والتكاليف المُنزَّلة لا يمكن زيادة الإيمان؛ لاكتمال الشريعة قبيل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا كان كلما نزل تكليف ازداد الإيمان، فيقتضي ذلك أنه أن اكتملت الشريعة لا يزداد إيمان أحد، فكان جواب الإيجي بأن: كل من كانت عنده الدلائل النقلية أكثر كان إيمانه أقوى[2]، فيُجاب عن هذا بأنه ليس شرطاً في الإيمان الإحاطة بكل الأدلة، وقد أخبر النبي ﷺ في آخر الزمان وجود أئمة وعلماء يعلمون الحق ولا يعملون به، ويحرفون الناس عن الصراط المستقيم، بل قد يكونوا سببا في إضلال الخلق، كما قال النبي ﷺ:" **إِنَّمَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي الْأَئِمَّةَ الْمُضِلِّينَ**".[3]

ولاشك أن عندهم من الدلائل النقلية ما ليست عند غيرهم، بل أشد من ذلك ما أخبر به النبي ﷺ أن أول من تسعر بهم النار يوم القيامة رجل عالم جمع القرآن ولم يعمل به، فقال عليه الصلاة والسلام:" **إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَزَلَ إِلَى الْعِبَادِ لِيَقْضِيَ بَيْنَهُمْ، وَكُلُّ أُمَّةٍ جَاثِيَةٌ، فَأَوَّلُ مَنْ يَدْعُو بِهِ رَجُلٌ جَمَعَ الْقُرْآنَ، وَرَجُلٌ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ كَثِيرُ الْمَالِ، فَيَقُولُ لِلْقَارِئِ: أَلَمْ أُعَلِّمْكَ مَا أَنْزَلْتُ عَلَى رَسُولِي؟ قَالَ: بَلَى يَا رَبِّ قَالَ: فَمَاذَا عَمِلْتَ فِيمَا عُلِّمْتَ؟ قَالَ: كُنْتُ أَقُومُ بِهِ أَثْنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ، فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ: كَذَبْتَ، وَتَقُولُ الْمَلَائِكَةُ: كَذَبْتَ، وَيَقُولُ اللَّهُ: بَلْ أَرَدْتَ أَنْ يُقَالَ: فُلَانٌ قَارِئٌ**".[4]

ولا شك أن من جمع القرآن ووقف على دلائله ممن أوتي سعة في العلم، ولكن لم ينفعه علمه لعدم تحقق شرط الإخلاص، فدل كلا من الحديثين أن علم الرجل وإحاطته بأدلة النقل بل وتصديقه بها لا تقتضي أن يكون صاحبها من أكمل المؤمنين إيماناً، ولهذا قال الإمام ابن القيم

---

[1] انظر: زيادة الإيمان ونقصانه، البدر، ص400.

[2] انظر: تحقيق التفسير (مخطوط)، الإيجي، ص180، نسخة مصورة.

[3] مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار/حديث ثوبان مولى رسول الله ﷺ، 77/37: رقم الحديث 22393. قال الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة(ج110/4):" إسناده صحيح على شرط مسلم".

[4] صحيح ابن خزيمة، كتاب الزكاة المختصر من المختصر من المسند على الشريطة التي ذكرتها في أول الكتاب/ باب التغليظ في الصدقة مرآة وسمعة، 115/4: رقم الحديث 2482، صححه العلامة الألباني. انظر: التعليقات الحسان، الألباني، ج417/1.

رحمه الله:" فأهل السنة مجمعون على زوال الإيمان، وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب، وهو محبته وانقياده ...، وإذ كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح".[1]

[1] كتاب الصلاة، ابن القيم، ص87.

المطلب الثالث: موقف الإيجي من الكفر والكبائر والصغائر والفسق، ومناقشته.

أولاً: موقفه من الكفر.

يُعرف الإيجي الكفر فقال:" الكفر وهو خلاف الإيمان، فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة".[1]

فظاهر التعريف أن الإيجي حصر الكفر في كفر التكذيب، أو عدم التصديق في بعض ما عُلِم مجيء النبي ﷺ به بالضرورة، ولمَّا كان رحمه الله يُعرف الإيمان بالتصديق، فاضطره ذلك إلى تعريف الكفر بعدم التصديق، ومن هنا يتبين أن الإيجي رحمه الله لم يوافق أئمة السنة في مفهوم الكفر، ولهذا تارك أعمال الجوارح جحوداً مع تصديقه لا يُقال عنه على تعريف الإيجي أنه كافر؛ لأن أصل التصديق بالقلب متحقق، وكما أن للإيمان شعب وأركان كذلك الكفر له أنواع وأقسام.

ولهذا اتفق العلماء على أنواع للكفر، مما يدلل على أن الكفر عندهم ليس محصوراً بكفر التكذيب كما صرح الإيجي رحمه الله، يقول ابن القيم رحمه الله:" وأما الكفر فخمسة أنواع: كفر تكذيب، وكفر استكبار وإباء مع التصديق، وكفر إعراض، وكفر شك، وكفر نفاق".[2]

ويقول العلامة حافظ الحكمي رحمه الله:" أنواع الكفر لا تخرج عن أربعة: كفر جهل وتكذيب، وكفر جحود، وكفر عناد واستكبار، وكفر نفاق"[3]، والشيخ حافظ الحكمي نص على أربعة أنواع، وأما النوع الرابع وهو كفر الشك، ذكره في شروط الشهادتين، فقال رحمه الله:" فاشترط في صدق إيمانهم بالله ورسوله كونهم لم يرتابوا، أي: لم يشكوا، فأما المرتاب فهو من المنافقين، والعياذ بالله"[4]، وتفصيل هذه الأنواع ما يلي:[5]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص388.

[2] مدارج السالكين، ابن القيم، ج346/1.

[3] معارج القبول، الحكمي، ج19/2. وانظر: معالم التنزيل، البغوي، ج86/1.

[4] المصدر السابق، ج328/1.

[5] انظر: معالم التنزيل، البغوي، ج86/1، مدارج السالكين، ابن القيم، ج346/1، معارج القبول، الحكمي، ج19/2-20، أعلام السنة المنشورة، الحكمي، ص221-224، مهذب كتاب التوحيد، الفوزان، ص68-69.

النوع الأول: كفر الجهل والتكذيب أو الإنكار.

وهو أن ينتفي تصديق القلب مطلقاً بألَّا يعرف الله عز وجل أصلاً، ولا يعترف به أو بالرسل، كما دل عليه قوله تعالى:﴿ **الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ**﴾[غافر:70]، وقوله تعالى:﴿ **وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ۞ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[النمل:83-84].

النوع الثاني: كفر الجحود والكتمان.

وهو أن يعلم الحق ويُصدَّقه بقلبه ويكتمه، ولا يُقرُّ به بلسانهِ، ولا ينقاد له ظاهراً مع معرفته باطناً، ككفر إبليس، وكفر اليهود، كما قال الله تعالى:﴿ **فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ**﴾**[البقرة:89]، وقال تعالى:**﴿ **وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[البقرة:146].

النوع الثالث: كفر عناد واستكبار.

وهو أن يعرف الله بقلبه، ويُقر ويعترف بلسانه، ولا ينقاد للحق ويدين به، ومن هذا كفر من عرف صدق النبي، وأنه جاء بالهدى والحق من عند الله تعالى دون أن ينقاد له، ككفر أبي طالب الذي قال:[1]

فوالله لولا أن أجيء بسُبة	**تَجُرُّ على أشياخنا في المحافلِ**
لكنّا اتبعناه على كل حالة	**من الدهر جدا غير قول التهازلِ**
لقد علموا أن ابننا لا مُكذَّب	**لدينا ولا يُعنَى بقول الأباطلِ**

النوع الرابع: كفر النفاق.

وهو أن يقر بلسانه وينقاد ظاهراً، ولا يعتقد ويصدق بقلبه، ككفر المنافقين ورأسهم ابن سلول، كما قال تعالى:﴿ **وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ ۚ أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ**﴾[العنكبوت:10].

---

[1] السيرة النبوية، ابن هشام، ج280/1.

النوع الخامس: كفر الشك.

وهو ألَّا يجزم صاحبه بصدق الرسول ولا يكذبه، بل يكون شاكاً في أمرِهِ متردداً متحيراً، كقوله تعالى:﴿ **وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا ۞ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ۞ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا** ﴾[الكهف:35–37].

فهذه الأنواع التي نص عليها أئمة السنة، والتي قال فيها العلامة حافظ الحكمي رحمه الله:" فأحدها يُخرج من الملة بالكلية، وإن اجتمعت في شخص فظلمات بعضها فوق بعض والعياذ بالله من ذلك"[1]، وعليه فلا ينحصر الكفر فقط بكفر التكذيب كما قرر الإيجي رحمه الله؛ فإن هذا يستلزم أن المنافق نفاقاً اعتقادياً، والشاكَّ والمُعرِضَ والمستكبرَ عن قَبُول ما جاءت به الرسل ليسوا بكفار.

ثانياً: موقفه من الكبائر.

1– تعريف الكبائر.

لم يخالف الإيجي رحمه الله أئمة السنة في تعريف الكبيرة، ولا في عاقبة صاحبها في الآخرة، فيقول معرفاً:" الكبائر: جمع كبيرة، أي: فعلة كبيرة ....، وهي ما قبح قبحاً خارجاً عن حد الخفاء"[2]، وقال أيضاً:" الكبيرة: ما وجب فيه الحد".[3]

2– الحكم على مرتكب الكبيرة.

يوافق رحمه الله أيضا أئمة السنة في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه مؤمن بناء على أصل الإيمان، أو فاسق بارتكابه للكبيرة[4]، ويعبر عنها الأئمة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

يقول الإيجي رحمه الله:" مطلق الفاسق مؤمن عندنا". [5]

---

[1] معارج القبول، الحكمي، ج19/2.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص410.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الذبياني، ص97، تحقيق التفسير للإيجي، الطاجيكي، ص410

[4] انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ج363/8.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص314.

ويقول أيضاً:" المقصد الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن"[1]، وخَص أهل الصلاة[2] لاستدلاله بقوله ﷺ:" **الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ، وَالْجُمْعَةُ إِلَى الْجُمْعَةِ، وَرَمَضَانُ إِلَى رَمَضَانَ، مُكَفِّرَاتٌ مَا بَيْنَهُنَّ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ**".[3]

ثالثاً: موقفه من الصغائر.

يعرف الإيجي الصغائر بأنها: هي ما دون الكبائر إلَّا مع الإصرار على فعلها، وتُكفَّر بالحسنات، والاجتناب، كقوله تعالى:﴿ **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ** ﴾[هود:114].[4]

وقول الإيجي: ما دون الكبائر إلا مع الإصرار عليها، نصَّ عليه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله:" لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار"[5]

رابعاً: موقفه من الفسق.

يقول الإيجي مبينا أصل كلمة الفسق عند علماء اللغة، وتعريفها شرعاً، فالفسق لغة: الخروج، الفسق من فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت، وشرعاً: الفاسق الخارج عن الطاعة أو الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة، ويُصر على الصغيرة.[6]

وهو بهذا التعريف يوافق أئمة السنة، يقول الإمام ابن كثير الدمشقي:" الفسق هو الخروج، يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من أكمامها، وفسقت الفأرة من جحرها إذا خرجت منه للعيث والفساد"[7]، والفسق في الشرع:" هو الخروج عن الطاعة".[8]

---

[1] المواقف، الإيجي، ص389.

[2] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص584.

[3] صحيح مسلم، مسلم، كتاب الطهارة/ باب الصلوات الخمس، 209/1: رقم الحديث 233.

[4] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص174، تحقيق التفسير للإيجي، البلادي، ص587.

[5] جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ج449/1.

[6] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص314.

[7] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج152/5.

[8] انظر: تفسير القرآن الكريم، ابن عثيمين، ج1/ 205، إعانة المستفيد، الفوزان، ج50/2.

المبحث الثاني: موقف الإيجي من علم الكلام، ومناقشته.

المطلب الأول: تعريف الإيجي لعلم الكلام، وموضوعه، ومناقشته.

أولاً: تعريف علم الكلام.

يعرف الإيجي رحمه الله علم الكلام بأنه:" علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبَه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ".[1]

ثانياً: موضوع علم الكلام.

يظهر من كلام الإيجي أن علم الكلام يتعلق بالمباحث العقدية، دون العملية، ولهذا قال:" يتعلق به إثبات العقائد الدينية قريباً أو بعيداً"[2]، وقال أيضاً مبيناً مسائل هذا العلم:" كل حكم نظري لِمَعْلُومٍ هو من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه شيء منها، وهو العلم الأعلى"[3]، قال الجرجاني معلقاً على كلام الإيجي:" وهو أي: علم الكلام، العلم الأعلى، إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها".[4]

ويرجع تسمية هذا العلم بذلك؛ كونه في مقابل المنطق بالنسبة للفلاسفة، أو لأن أبوابه عُنوِنَ بالكلام في كذا وكذا، أو لأن الكلام سمة غالبة عليه حتى كان سبباً في الخلاف والتناحر بين أصحابه.[5]

ومناقشته في موقفه من علم الكلام بما يلي:

1- إن الإيجي صور هذا العلم بأنه شاملاً لكل العقائد الدينية المنسوبة إلى ملة الإسلام سواء كانت حقاً أم باطلاً فكله مندرج تحت علم الكلام، وعليه فمقالات المعتزلة والجهمية والمرجئة داخلة في هذا العلم، يقول التهاوني رحمه الله:" والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام سواء كانت صوابا أو خطأ، فلا يخرج علم أهل البدع الذي يقتدر معه

---

[1] المواقف، الإيجي، ص7.

[2] المصدر السابق، ص7.

[3] المصدر نفسه، ص8.

[4] شرح المواقف، الجرجاني، ج62/1.

[5] انظر: المواقف، الإيجي، ص9.

على إثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام"[1]، ثمَّ إن نشأة هذا العلم مرتبطة بظهور الفرق الكلامية التي ظهرت في أواخر عصر الصحابة، وبعد وفاة أكثرهم رضي الله عنهم[2]، فكيف تَثبُت العقائد الصحيحة التي جاء بها النبي ﷺ، ومطلق هذا العلم يشمل العقيدة الصحيحة والعقائد الباطلة؟!، وكيف يثبُت بهذا العلم العقيدة الصحيحة وقد ظهر في وقت متأخر بعد انقضاء عصر أكثر أصحاب النبي ﷺ؟!.

2-المتتبع للعقائد التي أثبتها المتكلمون يجد أن غالبها مخالف لمعتقد السلف الذي تلقوه عن النبي ﷺ والذي به يحصل الإيمان وتحقيق العبودية، ففي باب الألوهية والأسماء والصفات والإيمان والقدر والنبوات لم يوافقوا معتقد السلف، بل أتوا بتأويلات تناقض العقول، وتخالف أدلة المنقول، فهل يثبت بهذا العلم الذي ترتب عليه مخالفة معتقد السلف العقائد الدينية المنسوبة إلى دين الرسول الكريم ﷺ؟!.

3-علم الكلام كما صرح بذلك الإيجي هو علم عقلي، وليس مبنياً على أدلة النَّقل من الكتاب والسنة، وباب العقائد من العلوم الغيبية التي يتوقف إثباتها على أدلة النقل وليس العقل، وهذا أكثر ما يدل على صحة معتقد السلف، ومن تبعهم دون غيرهم.

يقول قوام السنة أبو القاسم الأصبهاني رحمه الله:" غير أن الله أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن، إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون من أصحاب رسول الله ﷺ ، وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ عن رسول الله ﷺ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم، والصراط القويم، إلا هذا الطريق ....، وأما سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم، وخواطرهم، وآرائهم، فطلبوا الدين من قبله، فإذا سمعوا شيئا من الكتاب والسنة، عرضوه على معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ....، فحادوا عن الحق وزاغوا عنه".[3]

---

[1] كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهاوني، ج30/1.

[2] انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، الغصن، ص41.

[3] الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج237/2-238.

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله:" روى أبو داود في مراسيله عن النبي ﷺ أنه رأى بيد بعض أصحابه قطعة من التوراة فقال:" **كَفَى بِقَوْمٍ ضَلَالَةً أَنْ يَبْتَغُوا كِتَابًا غَيْرَ كِتَابِهِمْ إِلَى نَبِيٍّ غَيْرِ نَبِيِّهِمْ**"[1] فأنزل الله عز وجل تصديق ذلك ﴿ **أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** ﴾[العنكبوت:51]، فهذا حال من أخذ دينه عن كتاب منزل على غير النبي ﷺ، فكيف بمن أخذه عن عقل فلان وفلان وقدمه على كلام الله ورسوله".[2]

---

(1) المراسيل، أبي داود، ص320: رقم الحديث 454.

(2) جلاء الأفهام، ابن القيم، ص180.

المطلب الثاني: فائدة علم الكلام من وجهة نظر الإيجي، ومناقشته.

يرى الإيجي أن علم الكلام يبحث في أهم الأمور وأعلاها، وأشرف الغايات وأجداها، فهو العلم التي تثبت به العقائد بأدلة العقل أصلاً وأدلة النقل تبعاً، ولولاه لما وصل أحد إلى اليقين والإيمان، ولهذا يرى أن هذا العلم من أشرف العلوم التي ينبغي الإحاطة به، وبنى عليه فوائد كثيرة منها:[1]

1. الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين.
2. إرشاد المسترشد بإيضاح الحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.
3. حفظ قواعد الدين من شبه المبطلين.
4. هذا العلم أساس العلوم.
5. هذا العلم ينبني على تعلمه قبول العمل وتصحيح النية والاعتقاد، ثم يكون مآل صاحبه الفوز بسعادة الدارين.

فهذه هي الفوائد التي بنى عليها الإيجي أهمية هذا العلم، كما صرح بأن يكون طالبه على بصيرة، فلا يتخبط خبط عشواء، أو يركب متن عمياء.[2]

ومناقشته كما يلي:

1-قول الإيجي بأن الكلام يوصل إلى ذروة اليقين، ودليل المسترشدين، وإلزام المعاندين، وبه تُحفظ قواعد الدين من شبه المبطلين، قول مبالغ فيه، فلو كان الكلام يوصل إلى اليقين لما اضطرب وحار أهله، حتى تمنى بعضهم أن يموت على دين العجائز كما صرح بذلك إمام الحرمين الجويني رحمه الله:" ... فإن لم يُدركني الحق بلطيف برّه فأموت على دين العجائز وإلا فالويل لابن الجويني"[3]، وعلق العلامة الشوكاني رحمه الله عليه فقال:" فما ظنُّك بعلمٍ يقرُّ صاحبه على نفسه أن الجهل خير منه، وينتهي عند البلوغ إلى غايته والوصول إلى نهايته أن يكون جاهلاً به عاطلا عنه، ففي هذا عبرة للمعتبرين وآية بينة للناظرين"[4]، بل صرح أبو

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص8.

[2] انظر: المصدر السابق، ص7.

[3] سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج471/18.

[4] التحف في مذاهب السلف، الشوكاني، ص28.

العباس القرطبي رحمه الله برجوع كثير من أئمة المتكلمين عن الكلام بعد انقضاء أعمار مديدة، لما لطف الله بهم، وأظهر لهم آياته عظيم آياته، ودلائل برهانه.[1]

2-ما يراه الإيجي من العقائد لا تثبت إلا بهذا العلم؛ لأن دلائله يقينية؛ لأنه مبني على صريح العقل، قول ليس بصحيح[2]؛ لأن القرآن والسنة كلاهما مشتملان أتم اشتمال على الأدلة العقلية لتقرير العقائد[3]، ولهذا قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله:" ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً في كتاب الله أو صح عن رسول ﷺ أو أجمعت عليه الأمة"[4]، فكيف لا يكون كذلك ويقول أبو ذر رضي الله عنه:" لقد تركنا محمد ﷺ، وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا أذكرنا منه علما"[5]، وعليه فلا حجة للإيجي للقول بأن هذا العلم يثبت به العقائد لأن أدلته يقينية، ومعلوم أن من أكثر الفرق تناقضا واضطرابا الأشاعرة، ودليلهم فيما يقرروه واحد وهو العقل، ومع ذلك يخالف متأخروهم متقدميهم في أبواب شتى.[6]

3-كيف تُحفظ قواعد الدين من شبه المبطلين وقد كان من أعظم آثار هذا العلم أن تجرأ بعض الفلاسفة والمعتزلة على مقالات الأشعرية، وألزموهم بالزامات باطلة، كأدلتهم في إثبات وجود الله عز وجل وقولهم بامتناع حوادث لا أول لها، مما دفع الفلاسفة إلى إلزام علماء الأشاعرة بالقول بأن الله عز وجل كان متصفا بالعجز ثم اتصف بالقدرة، أو فاقدا للآلة حتى وجدها، فلم يتمكن علماء الأشاعرة من رد شبهاتهم وإلزاماتهم رداً علميا[7]، وكذلك تناقض الأشاعرة في قضية الرؤية بلا جهة، مما جعل المعتزلة يصمونهم بالتناقض، مما دفع بعض علماء الأشاعرة إلى أن يتأولوا الرؤية بالعلم تبعا للمعتزلة، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله:" حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين ... لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى قول المعتزلة أو قريب منه وفسروها بزيادة العلم كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة"[8]، فهل تحفظ قواعد الدين من شبه المبطلين بهذا العلم، وقد عجز أصحابه عن رد شبه الفلاسفة وإلزاماتهم،

---

[1] انظر: المفهم، للقرطبي، ج692/6، قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل، صديق حسن، ص69.

[2] انظر: المواقف، الإيجي، ص8.

[3] انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، العريفي، ص58.

[4] جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ج942/2.

[5] مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار/حديث أبي ذر رضي الله عنه، 290/35: رقم الحديث 21361.

[6] انظر: موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، السقاف، ج186/2.

[7] انظر: شرح نونية ابن القيم، هراس، ج290/1-291.

[8] بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج434/2-435.

ولذا يقول شيخ الاسلام في معرض رده على الفخر الرازي والمتكلمين:" لا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا؛ بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام".[1]

4-قوله بأن تعلم هذا العلم ينبني عليه قبول العمل، مصادم لأدلة النقل الدالة على أن قبول العمل لا يكون إلا بإخلاص العمل لله عز وجل وحده، وتجريد المتابعة لرسوله ﷺ[2]، يقول جل وعلا:﴿ **فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً**﴾[الكهف:110]، فهذه الآية جمعت ركنا قبول العمل، يقول الإمام ابن كثير رحمه الله:" ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً﴾ أي ما كان موافقاً لشرع الله، ﴿**وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً**﴾ وهو الذي يراد به وجه الله وحده لا شريك له، وهذان ركنا العمل المتقبل، لا بد أن يكون خالصاً لله صواباً على شريعة رسول الله ﷺ"[3]، وقال شيخ الاسلام رحمه الله:" شرطا قبول العبادة، ولا بد في عبادته من أصلين: أحدهما: إخلاص الدين له، والثاني: موافقة أمره الذي بعث به رسله"[4]، وعليه فالقول بأن قبول الأعمال مبناها على معرفة علم الكلام مما يحتاج معه إلى دليل قاطع من القرآن أو السنة، ثم إن الإيجي يرى أن علم الكلام غايته إثبات العقائد الدينية، فكيف يتوقف قبول العمل الذي به يكون نجاة صاحبه وسعادته يوم القيامة، على علم غايته أنه وسيلة لإثبات العقائد الدينية؟.

5-لو كان ثمة فائدة تعود من هذا العلم، فهل يعقل ألا يتكلم فيه السلف، مع شدة الحاجة إليه في الرد على نواة الفرق الكلامية كالقدرية والمرجئة والخوارج، بل المتتبع لأئمة السلف ومن بَعدهم يجد أنهم ما قابلوا آراء تلك الفرق إلا بأدلة القرآن والسنة، ولهذا وقف أئمة السلف من أهل الكلام موقفا حازما في الرد عليهم، ومناظرتهم، واستتابتهم، ومقاطعتهم، وترك الصلاة خلفهم ومجالستهم، والتأليف في ذمه [5]، فهذا الإمام الهروي رحمه الله صنف كتاباً أسماه « ذم الكلام وأهله »، وصنف ابن قدامة رحمه الله « تحريم النظر في كتب الكلام »، وكذلك صنف الإمام أبو الفضل المقرئ [6] « أحاديث في ذم الكلام وأهله »، ومثلهم العلامة صديق حسن

---

[1] جامع الرسائل، ابن تيمية، ج33/2.

[2] انظر: الحث على اتباع السنة، البدر، ص26.

[3] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج183/5.

[4] التدمرية، ابن تيمية، ص232.

[5] انظر: أثر علم الكلام على المنتسبين إليه، باصمد، ص346.

[6] هو الإمام وشيخ الاسلام أبو الفضل عبد الرحمن ابن المحدث أحمد بن الحسن بن بندار العجلي، الرازي، المكي المولد، المقرئ، كان إماما في القراءات، والأدب، والنحو، كثير التصانيف، وحسن السيرة، توفي رحمه الله في جمادى الأولى سنة أربع وخمسين وأربع مائة. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج135/18-138.

خان صنف « قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل» وغيرهم من الأئمة والعلماء، والآثار المنقولة عن أئمة السلف في ذم الكلام وأهله متواترة ومشهورة عنهم، ولما حصل شيء من الجدال في القدر بين السلف غضب النبي ﷺ غضبا شديداً، أخرج الهروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال:" خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَليْهِ وسَلَّمَ عَلَى أَصْحَابِهِ ، وَهُمْ يَخْتَصِمُونَ فِي الْقَدَرِ" ثم قال:" **يَا قَوْمُ بِهَذَا ضَلَّتِ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ، بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ وَضَرْبِهِمِ الْكِتَابَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، وَإِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ لِتَضْرِبُوا بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، وَلَكِنْ نَزَلَ الْقُرْآنُ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، مَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا بِهِ، وَمَا تَشَابَهَ فَآمِنُوا بِهِ**"[1]، قال أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله:" سُئل محمد بن إسحاق بن خزيمة عن الكلام في الأسماء والصفات، فقال: بدعة ابتدعوها، ولم يكن أئمة المسلمين من الصحابة، والتابعين، وأئمة الدين، وأرباب المذاهب، مثل: مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وأحمد بن حنبل، وإسحاق الحنظلي، ويحيى بن يحيى، وعبد الله بن المبارك، ومحمد بن يحيى يتكلمون في ذلك، وينهون عن الخوض فيه، ويدلون أصحابهم على الكتاب والسنة".[2]

---

[1] ذم الكلام وأهله، الهروي، ج54/1-55، الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، ج192/2.

[2] أحاديث في ذم الكلام وأهله، أبو الفضل المقرئ، ص99-101.

المبحث الثالث: موقف الإيجي من التصوف، وتعيين الفرقة الناجية، ومناقشته.

المطلب الأول: موقفه من التصوف، ومناقشته.

لم تتميز العقيدة الأشعرية بميلها إلى الاعتزال، وغلبة الطابع الفلسفي على يد علمائها المتأخرين فحسب، بل تطور المذهب الأشعري وازداد بعداً عبر القرون، وأخذ منحى آخر بعيداً عن آراء المعتزلة والجهمية والقدرية والمرجئة والجبرية، مما أثر ذلك وكان سبباً في بعدهم عن معتقد السلف رضي الله عنهم، فأوغلوا في التصوف الغالي، ولعل من أبرز من ساهم في إدخال التصوف العلامة الاسفراييني والقشيري والغزالي، وهذا التطور كان نتيجة طبيعية، فالمذهب الأشعري لم يُبنَ على أصول منضبطة وقواعد راسخة، ومعالم واضحة كما هو معتقد السلف رضي الله عنهم الذي استقوه من أدلة الوحيين، ولهذا كان آخر ما صنَّف الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله الإبانة ورسالة إلى أهل الثغر الذي أشاد فيهما بمعتقد السلف، وكان أكثر صواباً ودقة مما تبناه سابقا لمَّا سلك الطرق الكلامية، وما ذاك إلا لوقوفه عند حدود الوحي المنَّزل رحمه الله.

فهذا العلامة أبو المظفر الاسفراييني ، لما ذكر فضائل ما عليه علماء الأشاعرة ومفاخرهم، وما اختصوا به، صرَّح بعمق العلاقة بين التصوف والأشعرية، ورمى غيرهم بالبدعة، والحرمان فقال:" وسادسها: علم التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة".[1]

وهذا العلامة أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري، تأثر بالعلامة أبي إسحاق الإسفراييني، وترجم له الذهبي رحمه الله وذكر أنه كان عارفاً بأصول المذهب الأشعري ونسبه إلى التصوف وتوفي سنة أربع مائة وخمس وستين[2]، وصنف كتابه « لطائف الإشارات في التفسير»، وكتاب « شرح الأسماء الحسنى » الذي نحا به نحو التصوف، كما قال محقق كتاب شرح الأسماء الحسنى للقشيري:" وشَرْحُه تصوف مستقل؛ لأنه يترسل في الشرح إلى أن يصل إلى مواضيع أخرى من مهمات التصوف ...، ولا غرو فإن القشيري علم من أعلام التصوف".[3]

---

[1] التبصير في الدين، الاسفراييني، ص192.

[2] انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج18/227-232.

[3] شرح الأسماء الحسنى، القشيري، ص6.

وهذا الإمام أبو حامد الغزالي، الذي يُعد رحمه الله من أساطين علم الفلسفة والتصوف، إلا أن الله عز وجل منَّ عليه بالرجوع إلى أكثر معتقد السلف، يقول عنه تلميذه ابن العربي:" شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر"[1]، ويُعد أبو حامد الغزالي أكثر من مزج بين التصوف والمنهج الأشعري، يقول:" وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعيشة، تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أقوات متفرقة ...، ودُمْتُ على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ...، إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق"[2]، وصنف أبو حامد في التصوف عدة مصنفات: كإحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، ومشكاة الأنوار، ومعارج القدس وغيرها.

ويتضح مما سبق أن كلا من أبي المظفر الاسفراييني، وأبي القاسم القشيري، وأبي حامد الغزالي، كانوا سببا في تقوية الصلة بين الأشعرية والصوفية، بل هم أعظم من ساهم في تطور المذهب الأشعري، كما ساهم الجويني والرازي في ربط المذهب الأشعري بالفلسفة، ولهذا ظهرت ملامح التصوف على عضد الدين الإيجي رحمه الله متأثراً بمن سبقه من أعلام مذهبه، والإيجي رحمه الله لمَّا كان أكثر متأخري الأشاعرة في ربط أصول المذهب الأشعري بفروعه، وتحرير مسائله، وجمع شتات أقواله، كان له الأثر الكبير في خلط المذهب الأشعري بالفلسفة والتصوف، مما ظهر ذلك جليا في مصنفاته، ويظهر موقف الإيجي من التصوف من خلال:

أولاً: موقفه من الذّكر والتأمل الصوفي.

فعند قوله تعالى:﴿ **فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ**﴾[البقرة:152]، قال الإيجي:" فاذكروني بما تعبدتم باللسان من التحميد والتسبيح، والقلب بالفكر في الدلائل في أسرار المخلوقات، فإنَّ كل ذرة منها كالمرأة المجلوة المحاذية لعالَم القدس"[3]، فهذا هو مذهب الصوفية في الذكر، وهي المرتبة الأولى من مراتب الكشف، فالذكر هو الطريق الذي يوصل الصوفي إلى هدفه المنشود الذي يعنون به الوصول إلى الله، فلا يزال السالك على الذكر تتكشف له أحوال عجيبة وخوارق غريبة، فبالمكاشفة يتطلع الصوفي إلى أسرار المخلوقات، والأمور الغيبية،

---

[1] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج5/1.

[2] المنقذ من الضلال، الغزالي، ص177.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص659.

ويعدونه كرامة من الكرامات[1]؛ ولهذا أولى الصوفية لهذه المرتبة اهتماما بالغاً، ويقول أبو الفيض الكتاني[2]:" وإياك وعدم المبادرة لحلقة الذكر؛ فإنها مصقلة للقلب، شاغلة عن المحسوسات، دالة للإقبال على الله، راغمة للشيطان، قاطعة وساويس النفس الأمارة، وبقايا اللوامة، مغناطيسها جاذب لأوج عالم القدس، وأنسها مبعد عن المعاصي، ولذتها تنسي لذة عالم الجسمانية، وأمرها يزيح ظلمة الإشكالات الوهمية، وحالها يذهب الكثافات الغيرية، وسرها يطفئ الأنس بالخلق من حيث هم، وفعلها وسيلة لعدم الخشية من الخلق، وهو من مهمات الديانات، وبسببه كثرت القواطع عن الله".[3]

ثانياً: الكشف بالرياضات أو الفيض.

والكشف هو:" هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا"[4]، وقد أولى الصوفية اهتماما بارزا بالكشف، فيعتبرونه من أرقى المناهج المعرفية، وطريقا موصلا لليقين، بل عدُّوه مصدرا من مصادر التلقي المعتبرة، حتى بلغ بهم القول:" لا يبلغ أحد مقام الإخلاص حتى يصير يعرف ما وراء الجدار، وينظر ما يفعله الناس في قعور بيوتهم في بلاد أخر، فهناك يعرف يقينا هذا الكشف"[5]، ويعتقد الصوفية أن الكشف لا يحصل إلا عن طريق الرياضة، ومرادهم بالرياضة، تفريغ القلب بتحصيل الكشف المزعوم[6]، وأما الفيض فيعنون به: ما يُفتح على السالك ويفيض عليه من معرفة علم الغيب وحقائق الدنيا والآخرة، بإيحاء وإلهام من الله عز وجل.[7]

وقد صرح الإيجي بحصول الكشف والاطلاع على حقائق الأشياء وسائر المغيبات، لمن سلك منازل المتقين الأبرار، وحصَّل الفيض الإلهي، كما هو حال ومعتقد الصوفية، فيقول:"

---

[1] انظر: تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص660.

[2] هو أبو الفيض محمد بن عبد الكبير بن محمد الكتاني، شيخ الطريقة الكتانية، متفلسف متصوف من أهل فاس، من مؤلفاته كتاب اللمحات القدسية في متعلقات الروح بالكلية، وكتاب المواقف الإلهية في التصورات المحمدية. انظر: الأعلام، الزركلي، ج6/214-215.

[3] أسئلة حرجة عن التصوف والأولياء، الضاوي، ص99.

[4] التعريفات، الجرجاني، ص184.

[5] الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، الشعراني، ج1/159.

[6] انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، ج3/76، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق، ص183، جهود علماء السلف في الرد على الصوفية، الجوير، ص192.

[7] انظر: الفكر الصوفي، اليوسف، ص97.

وكشف الأسرار كما هو للأبرار، فإن من اكتحل بصيرته بنور العرفان إما بمشاق الرياضات، أو بفيض من الله لقوة الإستعداد أدرك حقائق الأشياء على ما هي عليها".[1]

ثالثاً: العلم اللَّدني.

وقد بيَّن الإيجي معنى العلم اللدني والمراد به، فقال:" والعلم اللدني: هو علم الغيب وهو ما لا يعلم غيره، وقد أخذ من الله بغير واسطة، ولذلك أخبر عن الغيب ....، ومن العلم اللدني: ما يحصل بواسطة الرياضة، وذلك بأن تضعف القوة الحسية والخيالية، وتقوى العقلية، وتشرق عليها الأنوار الإلهية فيحصل معارف، والنفوس متفاوتة فبعضها نوراني علوي قليل التعلق بأحوال البدن، فيكون قوي الاستعداد للجلايا القدسية والأنوار الإلهية، فلا جرم يفيض عليها تلك الأنوار على سبيل الكمال، وهو المشار إليه بالعلم اللدني"[2]، واستدل الإيجي على هذا العلم بقوله تعالى:﴿ **وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا**﴾[الكهف:65].[3]

ومناقشته على النحو التالي:

1- يتضح مما سبق تأثر الإيجي بمقالات الصوفية، من خلال التعبير بمصطلحاتهم، والتصريح بمعتقداتهم، وقد ظهرت معالم التصوف على كثير من علماء الأشاعرة حتى من جاء بعد عصر الإيجي، فخلَطُوا بين الفلسفة، وآراء المعتزلة، ثم وصولاً إلى أوج الغلو في التصوف فقرر بعضهم مسائلا في الشرك، كتقي الدين السبكي (ت756هـ) الذي ألف كتابا سماه « شفاء الأسقام في زيارة خير الأنام »، يرد به على شيخ الاسلام ابن تيمية في مسألة شد الرحال إلى القبور، فرد عليه الحافظ بن عبد الهادي في كتابه « الصارم المنكي في الرد على السبكي»، ومثله ابن حجر الهيتمي، الذي ألف كتابا أسماه « الجوهر المنظم في زيارة النبي المعظم» ضَمَّن هذا الكتاب جواز المجيء إلى قبر النبي ﷺ لطلب الاستغفار منه والاستغاثة به، بل إلى عصور متأخرة وعلماء الأشاعرة قد أوغلوا في التصوف، فجاء الباجوري في كتابه « تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ضمَّن هذا الكتاب بنقول تخالف التوحيد وتفتح أبواب الشرك كدعاء الموتى والاستغاثة بهم لقضاء الحوائج، وأموراً من مبادئ التصوف وأصوله[4]، ونقل عن

---

[1] تحقيق التفسير للإيجي، الرفاعي، ص132.

[2] تحقيق التفسير للإيجي، الثويني، ص241.

[3] المصدر السابق، ص241.

[4] انظر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، نور، ص165-167، موسوعة الفرق، السقاف، ج287/1.

الشعراني قوله:" ذكر لي بعض المشايخ أن الله تعالى يوكل بقبر الولي ملكاً يقضي الحوائج، وتارة يخرج الولي من قبره ويقضيها بنفسه ...".[1]

2-ما ادعاه المتصوفة من الكشف عن الأسرار، بالرياضات أو الفيوض، هو ضرب من أضرب التكهن، وهذا ما أقر به ابن عربي بأن الشيطان لا يزال مراقباً لحال المريدين المكاشَفين فيُخيّل إليهم أموراً لا حقيقة لها، بغرض التلبيس عليهم[2]، والكشف حقيقته اطلاع المتصوف على بعض أمور الغيب وذلك بالرياضات بتفريغ القلب عن مشاهدة من سوى الله، ثم يفيض على قلب السالك أسرار الغيب، وحقائق المخلوقات، ومن المستقر والمعلوم من أصول الدين أنه لا يعلم أحد الغيب إلا الله عز وجل فإذا كان الأنبياء صفوة الخلق وأكثرهم تعبدا لا يعلمون الغيب إلا ما أطلعهم الله عز وجل عليه، مصداق قوله تعالى:﴿ **وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ۚ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[الأعراف:188]، ومعرفة الغيب مما استأثر الله به نفسه، كما قال سبحانه عن نفسه:﴿ **قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّـهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ** ﴾[النمل:65].

وقد قرر الإيجي أن الغيب معناه:" ما استأثر الله به سبحانه نفسه"[3]، ولكن الصوفية خالفوا آيات الكتاب فادعوا علم الغيب وسموا ذلك كشفا[4]، ثم قادهم القول بالكشف والاطلاع على المغيبات أن صرحوا بأن الشريعة لها ظاهر فهمه العلماء والفقهاء، وباطن فهمه أصحاب الكشف، يقول ابن القيم رحمه الله كلاما ماتعا مبينا حقيقة الكشف الذي لبس به الشيطان على المتصوفة فقال رحمه الله:" ومن كيده-أي الشيطان- ما ألقاه إلى جهال المتصوفة من الشطح والطامات وأبرَزَه لهم في قالب الكشف من الخيالات، فأوقعهم في أنواع الأباطيل والترهات، وفتح لهم أبواب الدعاوي الهائلات وأوحى إليهم: أن وراء العلم طريقاً إن سلكوه أفضى بهم إلى كشف العيان، وأغناهم عن التقيد بالسنة والقرآن، فحسَّن لهم رياضة النفوس، وتهذيبها، وتصفية الأخلاق، والتجافي عما عليه أهل الدنيا وأهل الرياسة والفقهاء، وأرباب العلوم، والعمل على تفريغ القلب، وخلوه من كل شيء، حتى ينتقش فيه الحق بلا واسطة تُعلم [كالكشف، والعلم اللدني]، فلما خلا من صورة العلم الذي جاء به الرسول، نقش فيه الشيطان بحسب ما هو مستعد له من أنواع الباطل ...، فإذا أنكره عليهم ورثة الرسل قالوا: لكم العلم الظاهر ولنا

---

[1] تحفة المريد، الباجوري، ص168-169.

[2] المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق، ص507.

[3] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص394.

[4] انظر: منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، متولي، ص564.

الكشف الباطن، ولكم ظاهر الشريعة وعندنا باطن الحقيقة ... فلما تمكن هذا من قلوبهم سلخها من الكتاب والسنة والآثار كما ينسلخ الليل من النهار، ثم أحالهم في سلوكهم على تلك الخيالات، وأوهمهم أنها من الآيات البينات، وأنها من قبل الله سبحانه إلهامات وتعريفات".[1]

3-احتجاج الإيجي على العلم اللدني الذي عناه الصوفية بانفتاح علم الغيب عليهم، وأخذهم للعلم مباشرة، كما حصل مع الخضر عليه السلام، احتجاج باطل؛ لأن الخضر عليه السلام الصحيح أنه نبي من الأنبياء[2]، فإذا كان كذلك فإن المقصود من العلم اللدني هو الوحي من الله عز وجل إليه، يقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله:" هذه الرحمة المذكورة هنا رحمة نبوة، وأن هذا العلم اللدني علم وحي"[3]، وكذلك إن حقيقة العلم اللدني عند المتصوفة، ادعاء علم الغيب، والاستغناء عن الوحي، ومن تلبيس الشيطان عليهم أنهم زعموا تلقّيهم العلوم مباشرة عن الله عز وجل بالعلم اللدني، حتى قال قائلهم: أنتم تأخذون علمكم ميت عن ميت، ونحن نأخذ علمنا عن الحي الذي لا يموت[4]، وهذا القول يستلزم الاستغناء عن الوحي، ولهذا ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله أن من ظن أن لأحد من الناس طريقا إلى الله غير متابعة محمد ﷺ باطنا وظاهرا، أو يسعه الخروج عن شريعة محمد كما وسع الخضر الخروج عن شريعة موسى فقد وقع في الكفر والزندقة، ومن احتج بقصة موسى مع الخضر على تلقي العلم مباشرة بلا واسطة فقد أخطأ؛ لأن موسى عليه السلام لم يُبعث إلى الخضر، ولم يجب على الخضر اتباعه، بخلاف رسالة النبي ﷺ فهي عامة للثقلين، ولو أن موسى عليه السلام أو الخضر سواء كان وليا أم نبيا حيا لما وسعه إلا اتباع النبي ﷺ[5]، فاستدلال الإيجي بقصة الخضر على العلم اللدني، استدلال باطل، إذ إن لازمه الاستغناء التام عن شريعة النبي محمد ﷺ، والاكتفاء ما يقذفه الشيطان عليهم من علوم الغيب.

---

[1] إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، ج119/1.

[2] انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ص363، أضواء البيان، الشنقيطي، ج202/4، الهداية الربانية، الراجحي، ص815، كشف شبهات الصوفية، صقر، ص7، 163.

[3] أضواء البيان، الشنقيطي، ج202/4.

[4] انظر: تلبيس ابليس، ابن الجوزي، ص363-364.

[5] انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية، ص140-140، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص697.

المطلب الثاني: موقفه من تعيين الفرقة الناجية، ومناقشته.

من المعلوم أن النبي ﷺ أخبر أصحابه عن افتراق أمته، ووقع مصداق ما أخبر عنه عليه الصلاة والسلام، فبعد وفاته بدأت النّحل والفرق تظهر شيئاً فشيئاً، ثم لم تنشب حتى تتميز كل فرقة عن غيرها من الفرق بطابعها العقدي، ثم لكل فرقة أنصار يدعون إليها، ولما أخبر النبي ﷺ عن حال أمته بعد وفاته، بيَّن ﷺ أن من بين الفرق فرقة لا تزال متمسكة بالهدي القويم، والصراط المستقيم، ديدنهم التمسك بما كان عليه النبي ﷺ، وهم أصحاب الطائفة المنصورة والفرقة الناجية، يقول النبي ﷺ مخبراً عن افتراق أمته:" **إِنَّ بني إسرائيل تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً"، قالوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ:" مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي".**[1]

والأحاديث في هذا الباب بلغت التواتر[2]، ولمَّا أخبر النبي ﷺ عن بقاء هذه الطائفة إلى آخر الزمان، تنازعت الطوائف هذا اللقب فجعلت كل فرقة من هذه الفرقة تظن أن الطائفة المنصورة والفرقة الناجية لا يُعنى بها غيرها، والحق أن تلك الطائفة الناجية قد بين النبي صلى الله عليه وسلم وصفها بقوله:" **مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي**"، فهذا هو الضابط في معرفة الفرقة الناجية، فمن وقف على ما كان عليه السلف اعتقادا وقولا وعملا كان من تلك الفرقة.

والإيجي رحمه الله ممن صرح بأن الفرقة الناجية والمعنية بحديث رسول الله ﷺ فقال:" وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال فيهم: هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي[3]، فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين، وأهل السنة والجماعة".[4]

وقال أيضاً في مقدمة العقائد العضدية بعد استدلاله بحديث الافتراق:" وهذه عقائد الفرقة الناجية: وهم الأشاعرة".[5]

---

[1] سنن الترمذي، الترمذي، الإيمان عن رسول الله ﷺ/ما جاء في افتراق الأمة، 26/5: رقم الحديث 2641. وحسَّنه العلامة الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي، ج141/6، وسلسلة الأحاديث الصحيحة، ج402/1: رقم الحديث 203.

[2] انظر: الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، الوصابي، ص17.

[3] لعل الإيجي ذكر حديث الرسول بالمعنى؛ لأنه لم يوجد رواية مرفوعة إلى النبي ﷺ بهذا اللفظ.

[4] المواقف، الإيجي، ص429.

[5] شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17.

فالإيجي رحمه الله أدخل في مسمى الفرقة الناجية السلف، وأهل السنة والجماعة مع الأشاعرة، بينما في الرسالة العضدية وهي آخر مصنفاته، قصر مُسمى الفرقة الناجية على الأشاعرة.

وعند التحقيق والتأمل في مصنفاته، يجد أن الإيجي كثيرا ما يذم أئمة السلف من الحنابلة وغيرهم ممن أثبتوا أبواب الاعتقاد دون تأويل، ويظهر ذلك من خلال وصفه لهم بأنهم مشبهة، وحشوية؛ لاثباتهم صفات الله عز وجل[1]، وكذلك نسبة القول بقدم غلاف المصحف وجلده إلى الحنابلة.[2]

وكذلك ما نسبه الإيجي إلى السلف ونقل الإجماع عليه، أنهم يقولون بحدوث العالم، وأن الله قديم، ليس في حيز ولا جهة، ولا يقوم به حادث، ليس بجوهر، ولا عرض، ولا جسم، ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا يُشار إليه بهنا وهناك، يراه المؤمنون يوم القيامة بلا جهة، ولا تعلل أفعاله بالأغراض، وهو غير متبعض، ولا حد له ولا نهاية، والإيمان هو التصديق، بلا عمل ولا قول.[3]

ومناقشته كما يلي:

1-مما يظهر في المواقف أن الإيجي عد السلف من تلك الفرقة الناجية مع الأشاعرة، ولكن المتتبع في مصنفات الإيجي يجد أنه يذمهم، ويخالفهم في جملة من آرائهم ومعتقداتهم، كمسألة الإيمان فقد نقل موقف السلف من الإيمان، ولكنه صرح بمخالفتهم[4]، وعند تفسيره لصفة الاستواء ذكر رأي السلف في إثبات تلك الصفة على ظاهرها وحقيقتها من العلو المكاني فحكم عليهم بالجهل والبدعة، بل أوصل مقالتهم إلى الكفر، يقول:" ومنهم من حمله على ظاهره من الاستقرار المكاني، وهو جهل وبدعة، ويكاد يكون كفراً"[5]، ولهذا من أثبت صفة الاستواء على الحقيقة عدَّه الإيجي من الحشوية، وأنه من المشبهة[6]، فإذا كان الإيجي رحمه الله يعتقد بجهل وابتداع ما عليه أئمة السلف في بعض أبواب الاعتقاد، وأنهم مشبهة وحشوية، فكيف يعدهم من الفرقة الناجية؟.

---

[1] انظر: المواقف، الإيجي، ص270، 273، 394، 363.

[2] انظر: المصدر السابق، ص293.

[3] انظر: المصدر نفسه، ص430، شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص17-19.

[4] انظر: المواقف، الإيجي، ص385.

[5] تحقيق التفسير للإيجي، المهوس، ص628-629.

[6] انظر: المواقف، الإيجي، ص429.

2-ما نسبه الإيجي إلى السلف من قولهم بنفي الجسمية والتحيز، وأنه ليس بجوهر ولا عرض، وغيرها من المصطلحات الكلامية، ليس بصحيح؛ لأن السلف رضي الله عنهم من أكثر من ذم أصحاب هذه المصطلحات وحذروا من إطلاقها، والأقوال عنهم في من الكلام وأهله متواترة، ومن ذلك: ما قاله الإمام أبو حنيفة رحمه الله لأحد أصحابه لما سأله عن العَرَضْ والأجسام، فقال:" مقالات الفلاسفة عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة"[1]، وقال أبو الوفاء بن عقيل رحمه الله لبعض أصحابه:" أنا أقطع أن الصحابة ماتوا، وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئسَ ما رأيت"[2]، فإذا كان السلف ينكروا على من أحدث تلك الألفاظ، فكيف يعقل أن تكون من معتقداتهم؟، وعليه فنسبة الإيجي تلك الألفاظ إلى السلف خطأ منه، بل من أكثر ما ذم عليه السلف الفرق الكلامية تلك الألفاظ واستعمالهم لها في أبواب الاعتقاد، فإذا ثبت أن السلف لم يستعملوا تلك الألفاظ فإنهم في عداد أهل البدع؛ لأنه رحمه الله صرح في المواقف-كما مر- بأن من خالف هذا المعتقد فهو مبتدع وليس بكافر، وعليه فهم ليسوا من الفرقة الناجية.

3-إن الإيجي لمَّا لخص معتقد الفرق الناجية قال:" وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر"[3]، بمعنى من خالف معتقدات الفرقة الناجية التي نص عليها فهو مبتدع وليس بكافر، فإذا كان من خالف معتقد الفرقة الناجية ولو بأصل يكون مبتدعا، ويُلاحظ أن الإيجي بعد أن عد رؤوس الفرق المخالفة للفرقة الناجية والتي حكم عليها بالابتداع[4] أدرج فرقة الاشعرية منهم بل وأطلق عليهم الجبرية المتوسطة[5]، فكيف يرى أن من سوى فرقة الأشاعرة والسلف من المبتدعة ثم يطلق على الأشاعرة بأنهم جبرية متوسطة، ويحلق مقالتهم بمقالات الجبرية المبتدعة عنده؟، فهذا ضرب من التناقض عفا الله عنه، فإذا كانت الفرقة الأشعرية من الفرقة الناجية فكيف ينسب بعض معتقداتها إلى فرقة مبتدعة كالجبرية؟.

4- إن المتأمل فيما قرره الإيجي رحمه الله في أبواب الاعتقاد، يتبين أنه خالف في بعضها معتقد السلف، لا سيما في تقريره تقديم العقل على النقل، وقوله بظنية أدلة النقل، وتأويله للأسماء والصفات، وقوله في الإيمان بالتصديق، وتصريحه بالميل لمعتقد الجبرية في باب

---

[1] الهروي، ذم الكلام ج207/5.

[2] تلبيس ابليس، لابن الجوزي، ص92.

[3] انظر: لمواقف، الإيجي، ص430، شرح العقائد العضدية للإيجي، الكيلاني، ص19.

[4] انظر: المواقف، الإيجي، ص414.

[5] انظر: المصدر السابق، ص428.

الأفعال، وميل متأخري الأشاعرة إلى التصوف والاعتزال، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يدرج الإيجي رحمه الله معتقد الأشاعرة ضمن الفرقة الناجية ويخصهم بها؟، كما أن حيرة بعض علمائهم ورجوعهم إلى معتقد السلف يدلل على أن التصريح بكون الأشاعرة من الفرقة الناجية مما يُحتاج معه إلى دليل.

5- من المعلوم أن أئمة السنة كانوا من أشد الناس على ابن كلاب شيخ الإمام أبو الحسن الأشعري[1]، لما أحدثه من الكلام وذكر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله أن:" الإمام أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة كانوا يحذرون عن هذا الأصل الذي أحدثه ابن كلاب، ويحذرون عن أصحابه، وهذا هو سبب تحذير الإمام أحمد عن الحارث المحاسبي ونحوه من الكلابية"[2]، ومع جلالة قدر الحارث المحاسبي، يقول شيخ الاسلام:" أمر أحمد بهجره وهجر الكلابية"[3]، فإذا كان هذا فعل السلف مع المتقدمين فكيف بالمتأخرين، ولهذا تناقلت الآثار والأخبار على ذم السلف لمتأخري الأشاعرة لاسيما من مال منهم إلى الاعتزال والتصوف.[4]

---

[1] انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج228/3، المواعظ والاعتبار، المقريزي، ج358/2،

[2] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج368/12.

[3] المصدر السابق، ج95/12.

[4] انظر: الأشاعرة، الجاسم، ص659.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وله الحمد ملء السماوات وملء الأرض، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه

النتائج والتوصيات:

توصل الباحث في ختام رحلة طويلة مع هذه الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات، وهي على النحو التالي:

أولاً: النتائج:

1- يوافق الإيجي علماء الكلام في القول بظنية الأدلة النقلية إلا بشروط حاصلها راجع إلى القانون الكلي المتفق عليه عند علماء الكلام، والذي تصدى له الأئمة ونقضوه.

2- الدليل النقلي إذا عورض بدليل عقلي، يقدم العقلي على النقلي، بل يرى جواز تخصيص الدليل النقلي بالعقل، وأكثر من ذلك فهو يرى أن الدليل العقلي أصل، وهذا مخالف لمعتقد السلف.

3- يُصرح الإيجي بأن نصوص الأدلة النقلية مجازية، لا سيما عند تعارضها مع الدليل العقلي.

4- يرى الإيجي أن خبر الآحاد يفيد اليقين خلافا لأصحابه، ولكنه يفرق بين العقيدة والأحكام، فما كان متعلقا بالعقيدة فلا بد من موافقة العقل له، وإلا كان الدليل ظنياً.

5- يوافق الإيجي المتكلمين وبعض الفلاسفة في تعريفهم للربوبية.

6- يثبت الإيجي موافقا للمتكلمين وجود الله بدليل الحدوث والأعراض، ودليل الإمكان، من خلال تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض.

7- يستدل الإيجي على دليل الحدوث بقصة إبراهيم عليه السلام، والاستدلال بهذه القصة على الحدوث هو عمدة جماهير المتكلمين، فما من عالم من علماء الكلام إلا وجعل عمدته في إثبات الحدوث قصة إبراهيم عليه الصلاة السلام.

8- قول الإيجي بمنع التسلسل في الماضي من أعظم نتائجه تعطيل الصفات الفعلية الاختيارية القائمة بذات الله عز وجل.

9- يتفق الإيجي مع جمهور علماء الأشاعرة على أن النظر العقلي هو أول ما يجب على المكلف

10- دليل التمانع الذي اعتمده الإيجي يصلح كدليل صحيح ومستقيم على إثبات الربوبية، وليس الألوهية، واستنباطه دليل التمانع من قول الله عز وجل: لو كان فيهما آلهة ..، ليس بصحيح؛ لأن الآية جاءت في تقرير توحيد الألوهية الذي دعت إليه الرسل.

11- يتفق الإيجي مع أئمة السنة في القول بأن أسماء الله توقيفية، ولكنه لم يصب في اعتماد رواية الترمذي في حصر الأسماء الحسنى؛ لأنها ضعيفة.

12- لقد أخطأ الإيجي في تفريقه بين الاسم والمسمى، إذ في قوله موافقة للمعتزلة والجهمية.

13- يذهب الإيجي إلى تأويل بعض الأسماء الحسنى، المتضمنة لبعض الصفات الذاتية والفعلية، كاسم: العلي، والظاهر والباطن، والرحمن والرحيم،.

14- يثبت الإيجي الصفات السبع العقلية التي اتفق على إثباتها علماء الأشاعرة، ولكنه خالف السلف في تفسير هذه الصفات، وإثباتها على حقيقتها.

15- يوافق الإيجي علماء الكلام في تأويل بعض الصفات الذاتية، كصفة الوجه، واليد والساق، والعين، والعلو، وغيرها، بينما تعامل السلف مع هذه الصفات بالإثبات، وتفويض كيفيتها.

16- يذهب الإيجي إلى تأويل جميع الصفات الفعلية، بحجج عقلية، كصفة الاستواء والنزول والمجيء والاتيان، والمحبة، والكراهة، وكذلك صفات المقابلة كالسخرية والاستهزاء وغيرها.

17- يتفق الإيجي مع أئمة السنة في إثبات الملائكة، والقول بعصمة الأنبياء، وما يتعلق بأمور المعاد كفتنة القبر، والحشر، والصراط، والصحف، والجنة والنار، ولكن يخالف أئمة السلف فيما يتعلق بإثبات رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، وما يتعلق بالسحر.

18- يوافق الإيجي علماء الكلام في قضية أفعال الله عز وجل، وأفعال العباد، وقوله بجواز التكليف بما لا يطاق، ويميل الإيجي في هذه المسائل إلى مذهب الجبر.

19- لقد خالف الإيجي مذهب السلف في قضية الإيمان، ووافق ما عليه المتكلمين عموما والمرجئة خصوصاً، بإخراج العمل من الإيمان، وقصر الإيمان على مجرد التصديق.

ثانياً: التوصيات:

1- يُنصح الباحثين بضرورة إجراء رسالة علمية في المسائل الكلامية التي أدخلها الإيجي في علمي البلاغة وأصول الفقه، من خلال كتابيه الفوائد الغياثية، وشرح المختصر في أصول الفقه لابن الحاجب.

2- يوصي الباحث بإجراء بحث علمي بعنوان:« تناقضات المتكلمين في تقرير الالهيات » فمن أمعن النظر في كتب علم الكلام بين المعتزلة والأشاعرة، يقف الباحث فيها على تناقضات كبيرة بين جماهير المتكلمين في الأدلة المعتمدة عندهم في تقرير الالهيات.

3- يوصي الباحث طلبة العلم في الدراسات العليا ببث عقيدة السلف في كل الأبواب، وإظهارها في صورة ميسرة، بعيدا كل البعد عن تعقيدات الكلام.

وفي ختام هذا البحث ،،،،

يبقى أي عمل بشري يعتريه ما يعتريه من النقص والخطأ والسهو والغفلة، والكمال لله عز وجل وحده، فما كان فيه من صواب فهو محض فضل من الله عز وجل وحده، وما كان من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، والله عز وجل ورسوله منه براء، والله أسأل أن يجعله عملاً خالصاً لوجهه إنه سميع الدعاء وهو أهل الرجاء وهو حسبنا ونعم الوكيل،،،

وصلى اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

۞ القرآن الكريم.

1. الإبانة الكبرى، ابن بطة أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكبري، تحقيق: رضا معطي ويوسف الوابل وآخرون، الرياض، دار الراية للنشر والتوزيع، ط2، 1415هـ.
2. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: فوقية حسين محمود، مصر، دار الأنصار، ط1، 1397هـ.
3. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري، تحقيق: الوليد بن محمد نبيه بن سيف النصر، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1418هـ.
4. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ط2، 1424هـ.
5. ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد، أحمد بن ناصر الحمد، الرياض، شركة العبيكان للطباعة والنشر، ط1، 1406هـ.
6. إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، المنصورة، دار المودة، ط1، 1431هـ.
7. الاتقان في علوم القرآن، الحافظ أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
8. اثبات الأشاعرة صفتي السمع والبصر لله تعالى عرض ونقد، صالح بن عبد العزيز بن عثمان سندي.
9. أثر الفكر الإعتزالي في عقائد الأشاعرة عرض ونقد(رسالة ماجستير غير منشورة)، منيف بن عايش العتيبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1421هـ.
10. أثر علم الكلام على المنتسبين إليه وموقف أهل السنة والجماعة وكبار المتكلمين منه (رسالة ماجستير)، وليد بن صالح بن عبد القادر باصمد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1430هـ.
11. إجماع أهل السنة النبوية على تكفير المعطلة الجهمية، عبد العزيز بن عبد الله الزير آل حمد، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ.
12. أحاديث في ذم الكلام وأهله انتخبها الإمام أبو الفضل المقرئ من رد أبي عبد الرحمن السلمي على أهل الكلام، أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الرازي المقرىء، تحقيق: ناصر بن محمد الجديع، دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ.
13. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ.
14. أحكام الرقى والتمائم، فهد بن ضويان بن عوض السحيمي، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ط1، 1419هـ.

15. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دمشق، المكتب الإسلامي، ط1، (د.ت).
16. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، بيروت: دار العرفة، ط1، (د.ت).
17. آداب الشافعي ومناقبه، أبو حاتم محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي ابن أبي حاتم، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ.
18. الآداب الشرعية، ابن مفلح عبد الله محمد المقدسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1419هـ.
19. الأدب المفرد، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المملكة العربية السعودية، دار الصديق، ط6، 1431هـ.
20. الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود بن عبد العزيز العريفي، السعودية، دار عالم الفوائد، ط1، 1419هـ.
21. آراء الصاوي في العقيدة والسلوك (رسالة ماجستير غير منشورة) أسماء بنت محمد ملا حسين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1424هـ.
22. آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، هدى بنت ناصر بن محمد الشلالي، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1420.
23. آراء المرجئة في مصنفات ابن تيمية، عبد الله بن محمد بن عبد العزيز السند، الرياض، دار التوحيد للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ.
24. الأربعين في أصول الدين، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مطبعة دار التضامن، ط1، 1406هـ.
25. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، تحقيق: أحمد عناية وآخرون، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ.
26. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الرياض، مندى الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ.
27. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: أحمد السايح، وآخرون، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، 1436هـ.
28. أساس التقديس في علم الكلام، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1415هـ.
29. الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
30. الأسماء والصفات، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
31. الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، المملكة العربية السعودية، مكتبة السوادي، ط1، 1413هـ.

32. الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: الشيخ مقبل الوادعي وعبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط1، 1413هـ.
33. أسئلة حرجة عن التصوف والأولياء، محمد الصالح الضاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2013م.
34. الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية، عبد العزيز المحمد السلمان، الرياض، دار طيبة، ط16، 1428هـ.
35. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي، تحقيق: محمد بن الحسن بن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (د.ت).
36. اشتقاق أسماء الله، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي، تحقيق: حسين المبارك، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ.
37. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.
38. الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الأسماء والصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، (د.ت).
39. أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، محمد بن عبد الرحمن الخميس، المملكة العربية السعودية، دار الصميعي، ط1، (د.ت).
40. أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، استانبول، مطبعة الدولة، ط1، 1346هـ.
41. أصول السنة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي، تحقيق: عبد الله البخاري، المدينة النبوية، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1415هـ.
42. أصول الفقه، محمد الخضري، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ط6، 1389هـ.
43. أصول النحو العربي(رسالة ماجستير منشورة)، محمد خان، جامعة محمد خضير، الجزائر، (د.ط)، 2012.
44. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، تحقيق: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط1، (د.ت).
45. أطلس تاريخ الإسلام، حسن مؤنس، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1407هـ.
46. إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، تحقيق: المكتب العلمي بدار العاصمة، الرياض، دار العاصمة، ط1، 1429هـ.
47. اعتقاد أئمة الحديث، أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس بن مرداس الإسماعيلي الجرجاني، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، الرياض، دار العاصمة، ط1، 1412هـ.
48. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين، تحقيق: علي سامي النشار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (د.ت).
49. إعراب القرآن وبيانه، محي الدين بن أحمد مصطفى درويش، بيروت، دار ابن كثير، ط4، 1415هـ.
50. أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، حافظ بن أحمد الحكمي، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط1، 1432هـ.

51. الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، عمر بن عليّ بن موسى بن خليل البغداديُّ الأزجيُّ البزَّارُ سراجُ الدينِ أبو حفص، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1400هـ.
52. إعلام المسلمين بعصمة النبيين، إسحاق بن عقيل عزوز المكي، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1416هـ.
53. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور آل سلمان، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ.
54. الأعلام، خير الدين الزركلي، تحقيق: الدهان وآخرون، بيروت: دار العلم للملايين، ط11، 1995.
55. أفعال العباد بين الجبر والاختيار دراسة تحليلية في العقيدة الإسلامية على ضوء الكتاب والسنة(رسالة ماجستير منشورة)، د.محمد حسن رباح بخيت، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 1417هـ.
56. أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، الإمام زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1406هـ.
57. الإقتراح في أصول النحو، العلامة الإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الحكيم عطية، دمشق، دار البيروتي، ط2، 1427هـ.
58. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ.
59. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق : محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ط2، 1369هـ.
60. الإقناع في مسائل الإجماع، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الحميري الكتامي الفاسي، ويلقب بابن القطان، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة، ط1، 1424هـ.
61. ألفية السيرة النبوية أو نظم الدرر السنية في السير الزكية، زين الدين عبد الرحمن بن الحسين العراقي (الشاملة).
62. الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء، ط1، 2001م.
63. الأماكن أو ما اتفق لفظه وافترق مسماه من الأمكنة، أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي الهمداني، تحقيق: حمد بن محمد الجاسر، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ط1، 1415هـ.
64. إنباء الغمر بأنباء العمر في التاريخ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ.
65. الإنتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، يحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق: سعود الخلف، السعودية، الجامعة الاسلامية بالمدينة، ط1، 1419هـ.
66. الانتصار لأصحاب الحديث، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، تحقيق: محمد بن حسين الجيزاني، السعودية، مكتبة أضواء المنار، ط1، 1417هـ.

67. الانتصار لأهل الأثر، شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد، دار عالم الفوائد، ط1، (د.ت).
68. الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وآخرون، حير آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1382هـ.
69. الإنصاف فما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري، تحقيق: محمد زاهد، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ط2، 1421هـ.
70. الأنوار المعرفية في معرفة قواعد الصوفية، عبد الوهاب الشعراني، تحقيق: طه سرور وآخرون، بيروت، مكتبة المعارف، ط1، 1408هـ.
71. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، أبو عبد الله ابن الوزير محمد بن المرتضي اليماني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ.
72. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، مصطفى بن عبدالله القسطنطيني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ.
73. الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني جلال الدين أبو عبد الله محمد ابن قاضي القضاة سعد الدين أبي محمد عبد الرحمن القزويني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (د.ت).
74. الإيمان بين السلف والمتكلمين، أحمد بن عطية بن علي الغامدي، المدينة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1423هـ.
75. الإيمان، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الأردن: المكتب الإسلامي، ط5، 1416هـ.
76. الإيمان، أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي، تحقيق: العلامة محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط2، 1983م.
77. الإيمان، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده العبدي، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ.
78. الإيمان، الإمام أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، تحقيق: العلامة محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ.
79. الإيمان، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، الرياض، دار العاصمة، ط1، 1432هـ.
80. باعث النهضة الاسلامية ابن تيمية السلفي ونقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الالهيات، محمد بن خليل هراس، القاهرة، دار الإمام أحمد، ط1، 1429هـ.
81. البداية والنهاية، ابن كثير أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق: مصطفى العدوي، القاهرة: دار ابن رجب، ط1، 1425هـ.
82. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ط1، 1418هـ.

83. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1418هـ.
84. بدائع التفسير الجامع لما فسره الإمام ابن قيم الجوية، يسري محمد وصالح الشامي، بالقاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، 1427هـ.
85. بدائع الفوائد، الإمام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد العمران، جدة، دار عالم الفوائد، ط1، (د.ت).
86. بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، (د.ت).
87. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، ط1، (د.ت).
88. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
89. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط3، 1404هـ.
90. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، تحقيق: موسى الدويش، المدينة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، ط3، 1415هـ.
91. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، المكتبة العصرية، ط1، (د.ت).
92. البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، فضل حسن عباس، دار الفرقان، ط2، 1420هـ.
93. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ط1، 1392هـ.
94. البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات الحيل والكهانة والسحر، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، تحقيق: رتشارد يوسف، بيروت، المكتبة الشرقية، 1958.
95. بيان فضل علم السلف على علم الخلف، الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي، تحقيق: محمد العجمي، الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، (د.ت).
96. تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، أحمد علي عجيبة، القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2006م.
97. تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني والملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ط1، (د.ت).
98. تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق، بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، ط1، 2003م.
99. تاريخ الدولة المغولية في إيران، عبد السلام عبد العزيز فهمي، القاهرة، دار المعارف، (د.ط)، 1981م.

100. التاريخ الكبير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، تحقيق: محمد خان، ط1، (د.ت).
101. تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القلجارية، عباس إقبال، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ط1، (د.ت).
102. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1422هـ.
103. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تحقيق: عمرو العمروي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ.
104. تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت، دار الجيل، 1393هـ.
105. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، تحقيق: كمال الحوت، لبنان، عالم الكتب، ط1، 1403هـ.
106. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1404هـ.
107. تحريم النظر في كتب الكلام، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الرياض، عالم الكتب، ط1، 1410هـ.
108. التحف في مذاهب السلف، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حلاق، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1415هـ.
109. تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري، تحيق: عبد الله محمد الخليلي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ.
110. التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية، العلامة فالح بن مهدي آل مهدي، تحقيق: عبد الرحمن بن صالح المحمود، الرياض، دار الوطن، ط1، 1414هـ.
111. التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الظواهري، مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1357هـ.
112. تحقيق التفسير في تكثير التنوير لعضد الدين الإيجي (ت:756هـ) من بداية الكتاب إلى نهاية تفسير الآية (188) من سورة البقرة دراسة وتحقيقاً (رسالة ماجستير غير منشورة)، ضيف الله بن عيد بن صالح الرفاعي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1432هـ.
113. تحقيق التفسير في تكثير التنوير لعضد الدين الإيجي(ت:756هـ) من بداية سورة النور إلى نهاية سورة السجدة دراسة وتحقيقاً (رسالة غير منشورة)، فهد بن سليمان بن محمد المهوس، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، المدينة النبوية، 1433هـ.

114. تحقيق التفسير في تكثير التنوير لعضد الدين الإيجي(ت:756هـ) من سورة النساء آية 29 حتى سورة الأنعام دراسة وتحقيقاً (رسالة ماجستير غير منشورة) غازي الذبياني، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المدينة النبوية.

115. تحقيق التفسير في تكثير التنوير لعضد الدين الإيجي(ت:756هـ) من سورة الإسراء حتى نهاية سورة المؤمنين دراسة وتحقيقاً (رسالة ماجستير غير منشورة)، أحمد الثويني، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، المدينة النبوية.

116. تحقيق التفسير في تكثير التنوير لعضد الدين الإيجي(ت756هـ) من بداية الأحزاب إلى نهاية سورة الشورى، دراسة وتحقيقاً (رسالة ماجستير غير منشورة)، عبد الحكيم البلادي، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، المدينة النبوية.

117. تحقيق التفسير في تكثير التنوير من سورة الزخرف حتى نهاية سورة الممتحنة دراسة وتحقيقاً (رسالة ماجستير غير منشورة)، صاحب خان الطاجيكي، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، المدينة النبوية.

118. تحقيق التفسير في تكثير التنوير(مخطوط)، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الشيرازي الإيجي، تركيا، مكتبة بني جامي، 1050هـ.

119. تحقيق الفوائد الغياثية، شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني، تحقيق: علي بن دخيل الله العوني، المدينة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1424هـ.

120. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أيمن بن عبد الله الشبراوي، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1425هـ.

121. التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: محمد السعوي، الرياض، مكتبة العبيكان، ط6، 1421هـ.

122. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، أبو الفضل عياض بن موسى الأندلسي اليحصبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.

123. ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، أبو عبد الله ابن الوزير محمد بن إبراهيم الوزير الحسني اليمني الصنعاني، القاهرة، مطبعة المعاهد، ط1، 1349هـ.

124. التسعينية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1420هـ.

125. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ.

126. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: مجموعة من العلماء، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ.

127. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي أبو حاتم الدارمي البستي، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، جدة، دار باوزير للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ.

128. التفتازاني وموقفه من الإلهيات عرض ونقد(رسالة دكتوراة منشورة)، عبد الله علي حسين الملا، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1417هـ.
129. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ.
130. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، الأردن، مكتبة المنار للطباعة والنشر، ط1، 1410هـ.
131. تفسير القرآن الكريم الفاتحة والبقرة، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.
132. التفسير القيم للإمام ابن القيم، محمد الندوي، تحقيق: العلامة محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (د.ت).
133. تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، السعودية، مجلة البيان، ط1، (د.ت).
134. تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية الجامع لكلام الإمام ابن تيمية في التفسير، إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، 1432هـ.
135. تلبيس إبليس، ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين، تحقيق: زيد بن محمد المدخلي، القاهرة، دار المنهاج، ط1، 1430هـ.
136. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، (د.ط)، 1387هـ.
137. التمييز في بيان أن مذهب الأشاعرة ليس على مذهب السلف العزيز، أبو عمر حاي بن سالم الحاي، الكويت، غراس للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ.
138. التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، عبد الرحمن ناصر السعدي، الرياض، دار طيبة، ط1، 1414هـ.
139. تهافت التهافت، أبو الوليد محمد بن رشد، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط1، 1964م.
140. تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، (د.ت).
141. تهذيب التهذيب، ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، بيروت، دار الفكر، ط1، 1404هـ.
142. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن المزي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ.
143. التوجيه البلاغي لآيات العقيدة في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين(رسالة ماجستير منشورة)، يوسف بن عبد الله بن محمد العليوي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1429هـ.

144. توحيد الأسماء والصفات، محمد بن إبراهيم الحمد، ط1، (د.ت).
145. توضيح الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم الجوزية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، الرياض، أضواء السف، ط1، 1420هـ.
146. التوضيحات الأثرية لمتن الرسالة التدمرية، فخر الدين بن الزبير بن علي المحسي، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1424هـ.
147. التوضيحات الجلية على شرح العقيدة الطحاوية، محمد بن عبد الرحمن الخميس، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، 1429هـ.
148. التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1410هـ.
149. الثقافة العربية الإسلامية في إيران في العصرين المغولي والتيموري، شيرين حسنين، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، م5، ع18، 1429هـ، ص131-154.
150. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ.
151. جامع الرسائل، شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، دار العطاء، ط1، 1422هـ.
152. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ.
153. جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحيق: أبو الأشبال الزهيري، السعودية، دار ابن الجوزي، ط10، 1433هـ.
154. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي الأنصاري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ.
155. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وآخرين، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م.
156. جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، الكويت، دار العروبة، ط2، 1407هـ.
157. جلال الدين السيوطي وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد(رسالة دكتوراة/منشورة)، سعيد إبراهيم مرعي خليفة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1420هـ.
158. جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، المملكة العربية السعودية، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ.
159. جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف، عبد العزيز بن صالح بن إبراهيم الطويان، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1419هـ.

160. جهود علماء السلف في القرن السَّادس الهجري في الرد على الصوفية، محمد بن أحمد بن علي الجوير، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1424هـ.

161. جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط2، 1439هـ.

162. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: علي بن حسن، وآخرون، السعودية، دار العاصمة، ط2، 1419هـ.

163. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، تحقيق: يوسف الصميلي، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، (د.ت).

164. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة، دار الفجر للتراث، ط2، 1433هـ.

165. حاشية كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي النجدي، ط6، 1432هـ.

166. الحبائك في أخبار الملائك، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ.

167. الحث على اتباع السنة والتحذير من البدع وبيان خطرها، العلامة عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن العباد البدر، مطبعة سفير، ط1، 1425هـ.

168. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، قوام السنة أبو القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، الرياض، دار الراية، ط2، 1419هـ.

169. حجية الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، أحمد قوشتي، الرياض، دار وجوه للنشر والتوزيع، ط1، 1435هـ.

170. حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام، ربيع بن هادي المدخلي، القاهرة، دار المنهاج، ط1، 1426هـ.

171. حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين (رسالة ماجستير/ منشورة)، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

172. حقيقة السنة والبدعة الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تحقيق: ذيب بن مصري بن ناصر القحطاني، مطابع الرشيد، ط1، 1409هـ.

173. الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة عرض ودراسة (رسالة ماجستير)، عبد الله بن ظافر بن عبد الله البكري الشهري، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1423هـ.

174. الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، محمد بن ربيع بن هادي المدخلي، دمنهور، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، ط1، (د.ت).

175. الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، محمد بن ربيع بن هادي المدخلي، مصر، دار الفرقان، ط1، 1409هـ.

176. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، مصر، مكتبة السعادة، ط1، 1394هـ.

177. حوار مع أشعري ويليه الماتريدية ربيبة الكلابية، محمد بن عبد الرحمن الخميّس، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ.

178. الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، أبو الحسن عبد العزيز بن يحي الكناني، تحقيق: قسم تحقيق التراث، مصر، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، ط1، 2011م.

179. خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، تحقيق: فهد بن سليمان الفهيد، الرياض، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ.

180. درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ.

181. دراسات في الفلسفة اليونانية والإسلامية، صالح الرقب، ط2، 1426هـ.

182. الدرة البهية شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدرية لشيخ الاسلام ابن تيمية، العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: أشرف عبد المقصود، الرياض، أضواء السلف، ط1، 1419هـ.

183. الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية(العقيدة السفَّارينية)، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ط1، 1998م.

184. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر أحمد بن علي بن محمد ابن حجر، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.

185. دعوة التوحيد أصولها والأدوار التي مرت بها ومشاهير دعاتها، محمد بن خليل هراس، القاهرة، دار الإمام أحمد، ط1، 1429هـ.

186. دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ط3، 1413هـ.

187. دلائل النبوة، أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ.

188. ديوان ابن المقري، إسماعيل بن أبي بكر المقري، مطبعة نخبة الأخبار، ط1، 1305هـ.

189. ذم الكلام وأهله، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، تحقيق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، المدينة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1408هـ.

190. ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السَلامي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 1425هـ.

191. الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، جمهورية مصر العربية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط20، 1430هـ.

192. الرد على الجهمية، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الكويت، دار ابن الأثير، ط2، 1416هـ.

193. الرد على المبتدعة، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الله المعروف بابن البناء الحنبلي، تحقيق: عادل حمدان، الرياض، دار الأمر الأول للنشر والتوزيع، ط3، 1433هـ.

194. الرد على المنطقيين، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، بيروت، دار المعرفة، ط1، (د.ت).

195. الرد على بشر المريسي(نقض الإمام الدارمي على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد)، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ.

196. الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، الرياض، دار بلنسية، ط1، 1415هـ.

197. رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي الوائلي البكري، تحقيق: محمد با عبد الله، المدينة النبوية، عمادة البحث العلمي، ط2، 1423هـ.

198. الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة، ابن الحنبلي عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن علي الأنصاري الشيرازي المقدسي الدمشقي، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، مجموعة التحف والنفائس الدولية، ط1، (د.ت).

199. رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة النبوية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة، ط1، 1413هـ.

200. رسالة في حقيقة التأويل، عبد الرحمن بن يحي المعلمي، تحقيق: جرير بن العربي الجزائري، الرياض، دار أطلس الخضراء، ط1، 1426هـ.

201. الرسالة، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مصر، مكتبة الحلبي، ط1، 1358هـ/1940م.

202. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: محمد علي بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.

203. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.

204. الروض المعطار في خبر الأقطار، محمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار السراج (مؤسسة ناصر للثقافة)، ط2، 1980م.

205. زاد المعاد في هدي خير العباد، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ.

206. الزهد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ.

207. زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، عبد الرزاق بن العلامة المحدث عبد المحسن العباد البدر، الرياض، كنوز إشبيليا، ط2، 1427هـ.

208. سبل السلام شرح بلوغ المرام للحافظ ابن حجر العسقلاني، العلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ.

209. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد، تحقيق: علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ.

210. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ.

211. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، الرياض، دار المعارف، ط1، 1412هـ.

212. السلوك لمعرفة دول الملوك. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني المقريزي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.

213. السنة من مسائل الإمام حرب الكرماني، الإمام حرب بن إسماعيل الكرماني، تحقيق: عادل حمدان، ط1، 1433هـ.

214. السُّنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال، تحقيق: عطية الزهراني، الرياض، دار الراية للنشر والتوزيع، ط2، 1415هـ.

215. السُّنَّة، أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانيّ البغدادي، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام، دار ابن القيم، ط1، 1406هـ.

216. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، تحقيق: محمد بن ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، (د.ت).

217. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط1، (د.ت).

218. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، (د.ت).

219. سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، (د.ت).

220. سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، مصر، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، ط2، 1395هـ.

221. سير أعلام النبلاء، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق، شعيب الأرناؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ.

222. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد جمال الدين، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ.

223. السيرة النبوية، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ط1، 1398هـ.

224. الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: علي سامي نشار وآخرون، الاسكندرية، مكتبة المعارف.

225. الشبهات النقلية لمخالفي أهل السنة والجماعة في مسائل القدر عرضا ونقدا(رسالة دكتوراة منشورة)، هند بنت دخيل الله بن وصل القثامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1428هـ.

226. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط. دمشق: دار ابن كثير، 1406هـ.

227. شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسُنَّة، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، الرياض، مطبعة السفير.

228. شرح أسماء الله الحسنى، أبو القاسم عبد الكريم القشيري، بيروت، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1406هـ.

229. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن الغامدي، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط8، 1423هـ.

230. شرح اعتقاد أئمة الحديث، حمد بن إبراهيم العثمان، القاهرة، دار الفرقان، ط1، 1433هـ.

231. شرح الأربعين النووية، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، المملكة العربية السعودية، دار الثريا للنشر والتوزيع، ط3، 1425هـ.

232. شرح الأصبهانية، شيخ الاسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي، تحقيق: محمد السعوي، الرياض، دار المنهاج.

233. شرح الأصول الخمسة، القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي بن أحمد، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط3، 1416هـ.

234. شرح التبصرة والتذكرة، الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ.

235. شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مصر، مكتبة صبيح.

236. شرح الرسالة التدمرية، محمد بن عبد الرحمن الخميّس، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط2، 1426هـ.

237. شرح السنة، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البرهاري، تحقيق: قسم التحقيق بالمكتبة الإسلامية، مصر، المكتبة الإسلامية، ط1، 1426هـ.
238. شرح السُنة، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ.
239. شرح العقائد العضدية للعلامة عضد الدين الإيجي، حسين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي، تحقيق: نزار حمادي، ط1، 1432هـ.
240. شرح العقيدة الأصفهانية، شيخ الاسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد الأحمد، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 1425هـ.
241. شرح العقيدة التدمرية تحقيق الاثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين الشرع والقدر، عبد الرحمن بن ناصر البراك، تحقيق: عبد الرحمن السديس، دار التدمرية، ط1، 1432هـ.
242. شرح العقيدة التدمرية، محمد بن صالح العثيمين، المملكة العربية السعودية، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط1، 1437هـ.
243. شرح العقيدة السفارينية – الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الرياض، دار الوطن للنشر، ط1، 1426هـ.
244. شرح العقيدة الطحاوية، عبد الرحمن بن ناصر البراك، تحقيق: عبد الرحمن بن صالح السديس، الرياض، دار التدمرية، ط1، 1429هـ.
245. شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، تحقيق: ياسين الحوشبي، صنعاء، دار الإمام الوادعي، ط3، 1432هـ.
246. شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، تحقيق: العلَّامة محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط8، 1404هـ.
247. شرح العقيدة الواسطية، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط7، 1419هـ.
248. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن إبراهيم آل الشيخ، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم النجدي، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط2، 1428هـ.
249. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: أحمد بن شعبان أحمد، القاهرة، مكتبة الصفا، ط1، 1426هـ.
250. شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل هراس، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، القاهرة، دار الآثار، ط1، 1429هـ.
251. شرح العقيدة الواسطية، يوسف الغفيص (الشاملة).
252. شرح القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية للإمام ابن القيم الجوزية، محمد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ.
253. شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: أسامة عبد العزيز، دار التيسير للنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ.

254. شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1419هـ.
255. شرح المواقف في علم الكلام، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: السيد محمد بدر الدين الحلبي، مصر، مطبعة السعادة، ط1، 1325هـ.
256. شرح المواقف في علم الكلام، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط1، 1997.
257. شرح المواقف في علم الكلام، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ.
258. شرح الورقات في أصول الفقه، سعد بن ناصر الشثري، الرياض، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ.
259. شرح ثلاثة الأصول، محمد بن صالح العثيمين، القاهرة، دار الآثار للنَّشر والتوزيع، ط1، 1431هـ.
260. شرح دروس البلاغة، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: محمد بن فلاح المطيري، الكويت، مكتبة أهل الأثر، ط1، 1425هـ.
261. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف ابن هشام النحوي الأنصاري، تحقيق: محمد أبو فضل عاشور، بيروت، دار إحياء التراث، ط1، 1422هـ.
262. شرح صحيح البخارى، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ.
263. شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله بن محمد الغنيمان، المدينة النبوية، مكتبة الدار، ط1، 1405هـ.
264. شرح كتاب فتح المجيد شرح كتاب المجيد، عبد الله بن محمد الغنيمان.(الشاملة)
265. شرح لمعة الاعتقاد، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: عاطف شاهين، القاهرة، دار الغد الجديد، ط1، 1427هـ.
266. شرح مختصر المنتهى الأصولي، عضد الدين الإيجي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ.
267. شرح مذكرة التوحيد للعلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، أبو عبد الله محمد بن سعيد رسلان، القاهرة، دار أضواء السلف، ط1، 1431هـ.
268. شرح مسائل الجاهلية لشيخ الإسلام المجدد محمد بن عبد الوهاب، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ.
269. الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي الآجري، تحقيق: عبد الله الدميجي، الرياض، دار الوطن، ط2، 1420هـ.
270. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1409هـ.

271. شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة التعليل، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان، الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1420هـ.

272. الشفاعة، أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، اليمن، دار الآثار للنشر والتوزيع، ط3، 1420هـ.

273. الصارم المسلول على شاتم الرسول، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد الحلواني ومحمد شودري، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1417هـ.

274. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ.

275. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ.

276. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، (د.ت).

277. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

278. صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1408هـ.

279. صحيح مسلم المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، (د.ت).

280. صحيح وضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق: مشهور سلمان، الرياض، مكتبة المعارف.

281. صحيفة علي بن أبي طلحة في تفسير القرآن الكريم عن ابن عباس، علي بن أبي طلحة المخارق، تحقيق: راشد عبد المنعم الرجال، القاهرة، مكتبة السنة، ط1، 1411هـ.

282. صريح السنة، أبو جعفر الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، تحقيق: بدر يوسف المعتوق، الكويت، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط1، 1405هـ.

283. الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه، أبو أحمد محمد أمان بن علي الجامي، القاهرة، دار المنهاج، ط1، 1426هـ.

284. صفة العلو لله الواحد القهار، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط1، 1413هـ.

285. الصفدية، أبو العباس شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر، مكتبة ابن تيمية، ط2، 1406هـ.

286. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة، ط1، 1408هـ.

287. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، (د.ت).
288. طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن محمد ابن أبي يعلى، تحقيق: العلامة محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، ط1، (د.ت).
289. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.
290. طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة أبو بكر بن أحمد بن محمد، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ.
291. طبقات الشافعية، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م.
292. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط1، 1968م.
293. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الداودي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، 1417هـ.
294. طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاهر، مصر، مطبعة المدني.
295. طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، القاهرة، دار السلفية، ط2، 1394هـ.
296. العبر في خبر من غبر، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ط1، 1984م.
297. العجالة السنية على ألفية السيرة النبوية للحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي القاهري، تحقيق: سعد عبد الغفار علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ.
298. عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، للشمس السلفي الأفغاني، الطائف، مكتبة الصديق، ط2، 1419هـ.
299. العرش، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: محمد بن خليفة التميمي، المدينة النبوية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط2، 1424هـ.
300. عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب(رسالة ماجستير/منشورة)، أحمد عبد اللطيف بن عبد الله العبد اللطيف، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1403هـ.
301. عقائد الأشاعرة، مصطفى باحو، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ط1، 1433هـ.
302. العقل والنقل عند ابن رشد، أبو أحمد محمد أمان بن علي الجامي، المملكة العربية السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط3، 1404هـ.
303. العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية، عبد الله بن يوسف الجديع، الرياض، دار الإمام مالك، ط2، 1416هـ.

304. عقيدة العادة عند الأشاعرة ما لها وما عليها، جابر بن زايد السميري، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية غزة، م9، ع1، ص177-ص208.

305. العلاقات السياسية لدولة ألخانات المغول(رسالة ماجستير منشورة)، رحمة بنت حمود بن فطيس النفيعي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1434هـ.

306. علم التوحيد عند خُلَّص المتكلمين، عبد الحميد علي عز العرب، القاهرة، دار المنار، 1407هـ.

307. العلو للعلي الغفار، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ط1، 1416هـ.

308. علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، محمد قاسم ومحي الدين ديب، بيروت، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، 2003.

309. علوم الحديث، الحافظ الإمام ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق، دار الفكر، ط18، 1433هـ.

310. عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير(مختصر تفسير ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق: أحمد شاكر، مصر، دار الوفاء، ط2، 1426هـ.

311. عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي أو حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، بيروت، دار صادر، ط1، (د.ت).

312. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير عز الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1415 هـ.

313. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ط1، (د.ت).

314. غاية الأماني في الرد على النبهاني، الإمام العلامة أبي المعالي محمود شكري الألوسي، ط1، (د.ت).

315. غاية المرام في علم الكلام، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط1، 1391هـ.

316. الغنية في أصول الدين، أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي الشافعي، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1406هـ.

317. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1379هـ.

318. فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السَلامي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، تحقيق: محمود عبد المقصود وآخرون، المدينة النبوية، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1417هـ.

319. فتح الحميد في شرح التوحيد(أوسع شروح كتاب التوحيد)، عثمان بن عبد العزيز بن منصور التميمي، تحقيق: سعود العريفي، وحسين السعيدي، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط1، 1425هـ.

320. فتح الرحيم الملك العلام في علم العقائد والتوحيد والأخلاق والأحكام المستنبطة من القرآن، عبد الرحمن بن عبد الله بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، الجزائر، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ.

321. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، دمشق-، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ.

322. فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب النجدي الحنبلي، تحقيق: العلامة محمد حامد الفقي، القاهرة، مكتبة الصفا، ط1، 1424هـ.

323. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي، تحقيق: عبد الكريم الخضير ومحمد آل فهيد، الرياض، مكتبة دار المنهاج، ط1، 1426هـ.

324. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي، تحقيق: عبد الكريم الخضير، ومحمد آل فهيد، الرياض، مكتبة دار المنهاج، ط1، 1426هـ.

325. فتح رب البرية بتلخيص الحموية، محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين، القاهرة، دار الآثار للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ.

326. الفتوى الحموية الكبرى، أبو العباس شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: عبد القادر الغامدي، المدينة النبوية، مكتبة المأثور، ط2، 1436هـ.

327. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الاسفراييني البغدادي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط2، 1977م.

328. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق، مكتبة دار البيان، 1405هـ.

329. الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، العلامة أبو إبراهيم محمد بن عبد الوهاب الوصابي العبدلي اليمني، صنعاء، مكتبة الإمام الوادعي، ط1، 1430هـ.

330. فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية(مطبوع مع رسالة قطف الثمر لصديق حسن خان)، أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي الثناء الألوسي، تحقيق: محب الدين الخطيب، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ط1، 1421هـ.

331. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، القاهرة، مكتبة الخانجي.

332. فقه الأسماء الحسنى، عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، 1434هـ.

333. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن اليوسف، الكويت، مكتبة ابن تيمية، ط3، 1406هـ.

334. الفوائد الغياثية، عضد الدين الإيجي، تحقيق: حسين، القاهرة: دار الكتب المصري، ط1، 1412هـ.

335. في النحو العربي نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، بيروت، دار الرائد العربي، ط2، 1406هـ.

336. في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، أحمد محمود صبحي، بيروت، دار النهضة العربية، ط5، 1405هـ.
337. القاعدة المراكشية، شيخ الاسلام الإمام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: دغش بن حبيب العجمي، المملكة العربية السعودية، دار القبس للنشر والتوزيع، ط1، 1433هـ.
338. قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، مصر، دار الإمام أحمد، ط2، 1433هـ.
339. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيرزآبادي، تحقيق: محمد العرقسوسي، لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة النشر والتوزيع، ط8، 1426هـ.
340. القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ.
341. قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل، محمد صديق حسن خان، تحقيق: أبو عبد الرحمن سعيد معشاشة، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1421هـ.
342. القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، عبد الرحمن بن صالح المحمود، الرياض، دار الوطن، ط2، 1418هـ.
343. القضاء والقدر، الإمام الحافظ أبي بكر بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق: محمد بن عبد الله آل عامر، الرياض، مكتبة العبيكان، ط2، 1427هـ.
344. القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1420هـ.
345. القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين للعلامة ابن قيم الجوزية، أبو عبد الرحمن عبد المجيد جمعة الجزائري، القاهرة، دار ابن عفان، ط2، 1431هـ.
346. القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: أشرف عبد المقصود، الرياض، أضواء السلف، ط1، 1416هـ.
347. القول السديد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: صبري شاهين، الرياض، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ.
348. القول المبين في التحذير من كتاب إحياء علوم الدين، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله الزير آل حمد، ط1، 1414هـ.
349. القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الرياض، دار ابن الجوزي، ط3، 1433هـ.
350. قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضاً ونقداً على ضوء منهج أهل السنة والجماعة(رسالة ماجستير منشورة)، كمال سالم الصريصري، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1421هـ.

351. الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قدامة المقدسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ.
352. الكافية الشافية = القصيدة النونية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1417هـ.
353. الكامل في التاريخ، ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، تحقيق: عبد الله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ.
354. كتاب التمهيد، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، تحقيق: رتشرد يوسف، بيروت، المكتبة الشرقية، 1957م.
355. كتاب التوحيد واثبات صفات الرب عز وجل التي وصف بها نفسه في تنزيله الذي أنزله على نبيه المصطفى ﷺ وعلى لسان نبيه، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1412هـ.
356. كتاب الرؤية، الحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدراقطني، تحقيق: إبراهيم العلي وأحمد الرفاعي، الأردن، مكتبة المنار، ط1، 1411هـ.
357. كتاب الصلاة، الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: عدنان البخاري، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، للنشر والتوزيع، ط1، 1431هـ.
358. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ.
359. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.
360. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، بغداد: مكتبة المثنى، 1941م.
361. كشف شبهات الصوفية، شحاتة محمد صقر، مصر، مكتبة دار العلوم.
362. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، بيروت: مؤسسة الرسالة.
363. الكواكب الدرية لشرح الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، العلامة الشيخ محمد بن عبد العزيز بن مانع، تحقيق: أشرف عبد المقصود، الرياض، أضواء السلف، ط1، 1418هـ.
364. اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ.
365. اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية، صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، تحقيق: عادل مرسي رفاعي، القاهرة، دار الإمام أحمد، ط1، 1432هـ.
366. اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: عبد الإله النبهان، دمشق، دار الفكر، ط1، 1416هـ.

367. لسان المحدثين، محمد خلف السلامة، (الشاملة).

368. لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، تحقيق: دار المعرف النظامية، بيروت، مؤسسة الألمعي للمطبوعات، ط3، 1406هـ.

369. لمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ط1، 1377هـ.

370. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، بيروت، عالم الكتب، ط2، 1407هـ.

371. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، تحقيق: العلامة عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين والعلامة سليمان بن سحمان، دمشق، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ط2، 1402هـ.

372. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار البهية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المضية، محمد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي، تحقيق وتعليق: عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين، ط1، (د.ت).

373. لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، تحقيق: بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، مصر، المطبعة الشرفية، ط1، 1323هـ.

374. لوائح الأنوار السنية ولواقح الأفكار السنية، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، تحقيق: عبد الله بن محمد البصيري، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ.

375. مبدأ السببية عند الأشاعرة دارسة نقدية(رسالة ماجستير منشورة)، جمعان بن محمد بن أحمد الشهري، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1429هـ.

376. المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن الشافعي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1413هـ.

377. مُجمَّع الآداب في معجم الألقاب، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي الشيباني، تحقيق: محمد الكاظم، إيران: مؤسسة الطباعة والنشر، ط1، 1416هـ.

378. مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، المملكة العربية السعودية: دار الوفاء، ط3، 1426هـ.

379. مجموعة الرسائل الكبرى، شيخ الاسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي، بيروت، دار إحياء التراث، ط2، 1392هـ.

380. محاضرات في النصرانية تبحث في الأدوار التي مرّت عليها عقائد النصارى في كتبهم وفي مجامعهم المقدسة وفرقهم، محمد أبو زهرة، محمد، الرياض: الرئاسة العامة للإدارات والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط4، 1404هـ.

381. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، (د.ت).

382. محنة الإمام أحمد بن حنبل، عبد الغني المقدس الجماعيلي، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ط1، 1407هـ.

383. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية، ط5، 1420هـ.
384. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن الموصلي، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، تحقيق: سيد إبراهيم، مصر، دار الحديث، ط1، 1422هـ.
385. مختصر العلو للعلي العظيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط2، 1412هـ.
386. مختصر العلو للعلي العظيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايماز الذهبي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط2، 1412هـ.
387. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن القيم الجوزية، تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ.
388. المدخل إلى دراسة علوم الحديث، سيد عبد الماجد الغوري، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1430هـ.
389. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط1، 1426هـ.
390. المراسيل، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ.
391. المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، كمال الدين محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت، دار الكتب العلمية.
392. المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري، صالح بن غرم الله الغامدي، حائل، دار الأندلس للنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ.
393. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور بن بهرام أبو يعقوب المروزي المعروف بالكوسج، المملكة العربية السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الاسلامية، ط1، 1425هـ.
394. المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع جمعاً ودراسةً، خالد بن مسعود الجعيد وآخرون، الرياض، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ.
395. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، محمد العروسي عبد القادر، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1430هـ.
396. المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، عبد الإله بن سلمان بن سالم الأحمدي، الرياض، دار طيبة، ط1، 1412هـ.
397. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ.
398. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ.

399. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ.

400. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وأخرون، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 2009.

401. المسودة في أصول الفقه، آل تيمية مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام وشيخ الاسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة المدني.

402. مشكاة المصابيح، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب العمري ولي الدين التبريزي ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1985م.

403. مصادر السنة ومناهج مصنفيها، الشريف حاتم بن عارف العوني، (الشاملة).

404. المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا، صادق سليم صادق، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1415هـ.

405. المصطلحات الكلامية في أفعال الله عرض ونقد(رسالة ماجستير منشورة)، أحمد محمد طاهر عمر، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1414هـ.

406. مصطلحات في كتب العقائد دراسة وتحليل، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، ط1، (د.ت)

407. المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ.

408. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي، تحقيق: سيد عمران وعلي محمد علي، القاهرة، دار الحديث، 1427هـ.

409. معالم أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، لبنان، دار الكتاب العربي، 1404هـ.

410. معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي الشافعي محيي السنة، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ.

411. المعتمد في أصول الدين، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، تحقيق: وديع حداد، بيروت، دار المشرق، ط1، 1974م.

412. معجم البلدان، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، بيروت: دار صادر، 1397هـ.

413. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط2، 1415هـ.

414. معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف بن إليان سركيس، مصر، ط1، 1346هـ

415. معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، عادل نويهض، لبنان: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط3، 1409هـ.

416. معجم المناهي اللفظية، بكر بن عبد الله أبو زيد، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط3، 1417هـ.
417. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، القاهرة، دار الدعوة، ط1، (د.ت).
418. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ.
419. المغرب في ترتيب المعرب، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز، تحقيق: محمد فاخوري، حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط1، 1979م.
420. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، (د.ت).
421. المغول في التاريخ، فؤاد عبد المعطي الصياد، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 1980م.
422. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.
423. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، (د.ت).
424. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، بيروت، دار القلم، ط1، 1412هـ.
425. المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت، مكتبة الهلال، ط1، 1993م.
426. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب وآخرون، بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1417هـ.
427. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، تحقيق: نعيم زرزور، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 1426هـ.
428. مقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين، الرياض، دار العاصمة، ط1، 1434هـ.
429. المقترح في أجوبة بعض أسئلة المصطلح، أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، صنعاء، دار الآثار، ط3، 1425هـ.
430. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، بيروت: دار القلم، 1984م.
431. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1413هـ.
432. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، ط1، (د.ت).
433. مناقب الشافعي للبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط1، 1390هـ.

434. مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، تحقيق: محمود قاسم، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964م.
435. المنَّة الرضيَّة في شرح الدرة المضية في نظم توحيد رب البرية، محد علي بن آدم بن موسى الأثيوبي، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، 1436هـ.
436. المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال وهو مختصر منهاج السنة، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض، وكالة الطباعة والترجمة، ط3، 1413هـ.
437. منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، (د.ت).
438. المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، بيروت: المكتبة الثقافية، تحقيق: محمد محمد جابر، ط1، (د.ت).
439. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406هـ.
440. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ.
441. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان علي حسن، مكة المكرمة، مكتبة الرشد ناشرون، ط7، 1431هـ.
442. منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، خديجة حمادي العبد الله، سورية، دار النوادر، ط1، 1433هـ.
443. منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، تامر محمد محمود متولي، المملكة العربية السعودية، دار ماجد عسيري، ط1، 1425هـ.
444. منهج الماتريدية في العقيدة، محمد بن عبد الرحمن الخميس، الرياض، دار الوطن، ط1، 1413هـ.
445. منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور، السعودية، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1416هـ.
446. مهذب كتاب التوحيد، صالح بن فوزان الفوزان، تحقيق: سعد بن عبد الرحمن الحصين، السويد، مركز البحوث الإسلامية، ط1، (د.ت).
447. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار والمعروف بالخطط المقريزية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي، بيروت، دار صادر، ط1، (د.ت).
448. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، تحقيق: مشهور حسن سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ.
449. المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، بيروت، عالم الكتب، ط1، (د.ت).
450. الموسوعة العقدية، مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، (الشاملة).

451. موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، (الشاملة).
452. موسوعة المدن العربية والإسلامية، يحي شامي، بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1993م.
453. الموسوعة الموجزة في التاريخ الاسلامي، عبد اللطيف، حسن، عبد الرؤوف، سالم، وآخرون، (المكتبة الشاملة).
454. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1420هـ.
455. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي الفاروقي الحنفي التهاوني، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.
456. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، سميح دغيم، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 1998م.
457. الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، المدينة النبوية، المكتبة السلفية بالمدينة، ط1، 1386هـ.
458. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح المحمود، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1415هـ.
459. موقف الرازي من القضاء والقدر في التفسير الكبير دارسة عقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة(ماجستير غير منشورة)، أنفال بنت يحي إمام، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1432هـ.
460. موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، سليمان الغصن، الرياض، دار العاصمة، ط2، 1433هـ.
461. النبوات، تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد العزيز الطويان، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ط1، 1420هـ.
462. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري الأتابكي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي مصر.
463. نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن ادريس الحمودي الإدريسي، بيروت، عالم الكتب، 1409هـ.
464. نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري، بيروت، دار الكتب العربي، ط1، (د.ت).
465. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، محمد الطنطاوي، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1995م.
466. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري القرافي، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ.
467. نقد المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، عبد الله السهلي، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة بعنوان مناهج العلوم الإسلامية بين التقليد والتجديد، 2004م، القاهرة: كلية دار العلوم.

468. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، تحقيق: العلامة محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1358هـ.
469. نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية، خالد بن علي المرضي الغامدي، الرياض، دار أطلس الخضراء، ط1، 1430هـ.
470. النكت على كتاب ابن الصلاح، الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، الرياض، دار الراية للنشر والتوزيع، ط3، 1415هـ.
471. نهاية الأقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1430هـ.
472. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت، الكتبة العلمية، ط1، 1399هـ.
473. النَّوادر والزِّيادات على ما في المدونة من غيرها من الأُمَّهات، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزي القيرواني المالكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م.
474. نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، محمد بن عبد الله بن علي الوهيبي.(الشاملة)
475. نونية القحطاني، أبو محمد عبد الله بن محمد الأندلسي القحطاني، تحقيق: محمد بن أحمد سيد أحمد، جدة، مكتبة السوادي للتوزيع، ط3، 1410هـ.
476. الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية عقيدة أهل السنة والجماعة، عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، الرياض، دار التوحيد للنشر، ط1، 1430هـ.
477. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ.
478. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وأخرون، بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1420هـ.
479. وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين، محمد ناصر الدين الألباني، ط1.
480. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، محمد بن محمد أبو شهبة، دار المعرفة للنشر والتوزيع.
481. الوفا بأحوال المصطفى، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد زهري النجار، القاهرة، مطبعة الكيلاني، 1976م.
482. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، تحقيق: احسان عباس. لبنان: دار الثقافة، ط1، (د.ت).
483. تخصيص العموم بالحسن والعقل، عيد نهار الشمري، تاريخ الاطلاع: 10 أبريل 2018م (24 رجب 1439هـ)، الموقع:http://www.feqhweb.com/vb/t20463.html
484. شرح شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، عادل الشوربجي
http://alshorbagy.net/454

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية.

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّـهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّـهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾	31	225
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾	102	1
﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ ﴾	103	65
﴿ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ﴾	153	307
﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	190	160
سورة النساء		
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا ﴾	1	1
﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا ﴾	58	192، 215
﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾	59	80
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ ﴾	61	81
﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾	65	80
﴿ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾	78	70
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ ﴾	90	110
﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّـهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾	142	228
﴿ وَكَلَّمَ اللَّـهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾	164	91
﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّـهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾	165	164
سورة المائدة		
﴿ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّـهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾	15	70
﴿ وَلِلَّـهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	17	93
﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾	67	86
﴿ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴾	85	329
﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾	116	205، 221
سورة الأنعام		
﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾	18	180، 216
﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾	33	245
﴿ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾	38	260، 279
﴿ مَن يَشَإِ اللَّـهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾	39	283، 286
﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾	54	222، 325,326
﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾	59	193
﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ ﴾	65	209
﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ﴾	74	151

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾	75	131، 126
﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾	82	107
سور الأعراف		
﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾	8	264
﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾	53	104
﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّـهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾	54	294
﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ﴾	57	328,329
﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ ﴾	59	161
﴿ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّـهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّـهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾	99	230
﴿ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾	100	289
﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾	143	196
﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾	172	281
﴿ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ﴾	188	362
﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾	194	168
سورة الأنفال		
﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾	2	340، 341
﴿ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ رَمَىٰ ﴾	17	302، 296
﴿ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾	62-63	64
سورة التوبة		
﴿ أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴾	3	92
﴿ وَلَـٰكِن كَرِهَ اللَّـهُ انبِعَاثَهُمْ ﴾	46	226
﴿ نَسُوا اللَّـهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾	67	229
﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ اللَّـهُ مِنْهُمْ ﴾	79	228
﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّـهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾	105	142
﴿ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾	122	99
سورة يونس		
﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾	26	83، 269
﴿ قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾	101	110,160
﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ﴾	108	298
سورة هود		
﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾	37	214
﴿ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ ﴾	37	246

﴿ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾	45	246
﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ ﴾	114	350
سورة يوسف		
﴿ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴾	1	69
﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾	11	110
﴿ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾	17	335 ،334
سورة الحجر		
﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾	9	86
سورة النحل		
﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّـهِ لَا تُحْصُوهَا ﴾	18	210
﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	32	329
﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ﴾	36	161
﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	44	83
﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾	50	233
﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾	89	82
﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾	116	101
سورة الإسراء		
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾	15	،320 323,164
﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾	38	226
﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾	42	165
﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّـهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَـٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾	110	176 ،175
سورة الكهف		
﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ ﴾	9	205
﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾	12	196
﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾	29	298
﴿ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا ﴾	35	349
﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا﴾	36	349
﴿ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ﴾	37	349
﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾	65	361
﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾	67	295,316
﴿ قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّـهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾	69	316

﴿ فَتَعَالَى اللَّـهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ۖ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾	116	305
سورة النور		
﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾	2	101
﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾	24	264
﴿ اللَّـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	35	184
﴿ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ﴾	48	80
﴿ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾	51	14، 80
﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	63	67
سورة الشعراء		
﴿ وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾	10	201
﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ﴾	63	91
﴿ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴾	82	246
سورة النمل		
﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾	6	307
﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ ﴾	8	287
﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوًّا ﴾	14	122، 338
﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾	50	105، 228
﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّـهُ ﴾	65	362
﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾	83	348
﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾	88	111
سورة القصص		
﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ ﴾	30	207
﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾	56	286
سورة العنكبوت		
﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّـهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّـهِ ﴾	10	348
﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ﴾	51	353
سورة الروم		
﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ﴾	21	307
﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾	27	114,217
﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	47	325
سورة لقمان		
﴿ هَٰذَا خَلْقُ اللَّـهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾	11	284

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّـهُ ﴾	25	166
سورة السجدة		
﴿ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴾	10	269
سورة الأحزاب		
﴿ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّـهُ وَرَسُولُهُ ﴾	22	335، 340
﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ﴾	34	67
﴿ وَكَانَ اللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾	40	279
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً ﴾	70	1
سورة فاطر		
﴿ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا ﴾	1	235
سورة يس		
﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾	12	149، 279
﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾	79	260
﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾	82	187، 188
سورة الصافات		
﴿ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾	23-24	264
﴿ وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾	83-84	150
﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّـهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	95-96	150
﴿ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾	104	201
سورة ص		
﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾	27	310
﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾	29	211
﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾	75	105، 186، 209
سورة الزمر		
﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾	16	114,112
﴿ اللَّـهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾	62	284
﴿ بَلِ اللَّـهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ﴾	66	93
سورة غافر		
﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا ﴾	11	259
﴿ الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾	17	297
﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾	20	190

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾	4-3	67
سورة القمر		
﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾	1	29
﴿ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾	5	305، 307
﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾	14	214
﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾	17	135
سورة الرحمن		
﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾	27	186,104، 208، 209
﴿ يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾	29	275، 276
﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾	78	204
سورة الحديد		
﴿ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ﴾	3	176
﴿ مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ ﴾	22	280
سورة المجادلة		
﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّـهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّـهِ ﴾	1	191,192
سورة الحشر		
﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾	7	67
﴿ هُوَ اللَّـهُ الَّذِي لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾	22	279
﴿ هُوَ اللَّـهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾	24	224
سورة الطلاق		
﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّـهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾	3-2	329
﴿ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	12	279
سورة التحريم		
﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّـهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾	6	233,234
سورة الملك		
﴿ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾	2	291
﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾	16	216
سورة القلم		
﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾	42	212,213
سورة نوح		
﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ ﴾	1	200

سورة الجن		
﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾	28	130، 149
سورة المدثر		
﴿ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا ﴾	31	334، 340
سورة القيامة		
﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾	22-23	270,93، 271
سورة الإنسان		
﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾	3	304
سورة التكوير		
﴿ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾	5	260
﴿ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴾	28	298
﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّـهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾	29	303، 298
سورة المطففين		
﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾	15	271
سورة الإنشقاق		
﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴾	7	264
﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾	8	264
سورة الطارق		
﴿ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴾	15-16	228
سورة الأعلى		
﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾	1	137، 180
سورة الزلزلة		
﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾	7	262
سورة الكوثر		
﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾	1	264
سورة الإخلاص		
﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ *اللَّهُ الصَّمَدُ *لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ *وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾	1-4	120

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.

هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى العِبَادِ	325
هَلْ تُمَارُونَ فِي القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ	265
وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ	221
وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا. وروي: وَيْلٌ لِمَنْ لَاكَهَا بَيْنَ فَكَّيْهِ وَلَمْ يَتَأَمَّلْ فِيهَ	160
يَا عَائِشَةُ، أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ، أَتَانِي رَجُلَانِ	255
يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا	325,221
يَا قَوْمُ بِهَذَا ضَلَّتِ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ، بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ	357
يَحْشُرُ اللَّهُ العِبَادَ– أَو النَّاسَ– عُرَاةً غُرْلاً بُهْمَاً" قلتُ: ما بُهماً؟	201
يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ.	91
يَنْشَأُ نَشْءٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ كُلَّمَا خَرَجَ قَرْنٌ قُطِعَ.	16